Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juillet-Août 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La « componction du cœur »

Il y a des valeurs spirituelles dont le rôle est considérable dans la vie et que paraissent à première vue sacrifier les grandes synthèses organiques comme la *Somme* de saint Thomas. Ce sont des complexes; leurs éléments doivent logiquement prendre place en toutes sortes de régions de la synthèse; ou bien ce sont des attitudes d'âme, disons plutôt des comportements pour corriger ce que le mot « attitude » a de péjoratif; ou encore, si l'on veut, des thèmes selon lesquels se recomposent de manière très féconde les éléments qu'agence autrement la théologie. Telles seront les « voies spirituelles » des modernes, par exemple « l'abandon à la volonté de Dieu ». Prenons garde, sans nul paradoxe, que le rôle de ces valeurs est souvent d'autant plus grand qu'elles sont plus cachées dans la synthèse théologique. Il faut une longue familiarité pour les y reconnaître. C'est ainsi que, si l'on dresse un catalogue des vertus selon saint Thomas, on n'y verra pas la *pauvreté*; elle n'est pas une vertu pour lui. L'a-t-il méconnue? Nullement. Elle est un esprit, dont on décèlera le rôle en tous les ordres, jusque dans l'ordre intellectuel, et où l'on démêlera l'influence de plusieurs vertus, telles que la libéralité, l'humilité, surtout du don de crainte.

Nous nous proposons d'étudier bientôt un de ces complexes, l'un de ceux que, semblerait-il, saint Thomas a le plus méconnus : la « componction du cœur ». Sujet particulièrement intéressant parce que, selon les principes de notre maître, il pose un grand nombre de problèmes.

Nous avons donc entrepris des analyses, dont il nous a semblé qu'elles pouvaient être dès aujourd'hui publiées, si imparfaites soient-elles et quelque parti que nous en tirions ensuite dans notre élaboration théologique. La première tâche du théologien est de prendre possession de son donné. Il s'agit ici d'une expérience chrétienne; qu'en ont dit les saints qui l'on vécue? En trois ou quatre articles, nous livrons ici simplement le résultat de coups de sonde que nous avons faits dans la littérature occidentale jusqu'au XII[e] siècle. Cependant nous serions impardonnables si nous osions présenter cela comme une véritable *histoire* de la componction. L'histoire requiert des recherches autrement étendues, approfondies et scrupuleuses. Mais l'histoire de la componction n'a été faite que trop sommairement. Le théologien est bien obligé d'y suppléer comme il peut. En attendant qu'un Dom Wilmart construise en ces régions trop vaguement connues quelques-unes de ces routes sûres et indestructibles comme il sait les faire, nous traçons des pistes. Il nous semble seulement qu'elles nous ont mené en des points assez culminants pour que notre connaissance du pays soit suffisante.

Et il nous faut insister : dès ce premier travail, nous faisons œuvre *théologique*. A vrai dire, nous ne croyons pas qu'en dehors de l'érudition pure et simple, il y ait place pour une *histoire* du sentiment religieux qui ne comporte une critique *théologique* de ce sentiment. Au sens poétique que doit posséder un historien de la poésie, ce qui correspond ici, c'est le *sens chrétien*, c'est-à-dire *la foi*, et il faut ajouter la foi *aimante*, car il s'agit de comprendre par l'intérieur des manifestations de la cha-

rité. En cet ordre de réalités vécues, l'œuvre théologique comporte deux stades. Au premier, on critique l'expérience chrétienne par elle-même, en se plaçant aux points de vue successifs des saints. C'est déjà une critique *théologique*, parce qu'elle est faite à la lumière de la foi, parce que le donné même est mystérieux. N'oublions jamais que nous ne touchons que les apparences ; le donné est l'œuvre du Saint-Esprit dans les âmes. Notre petite science ne sera respectueuse et sûre que si elle sait combien elle est conjecturale. Mais si telle est l'incertitude du détail, dans les ensembles des lois profondes s'affirment. Et le second stade, où nous n'en sommes pas encore pour l'instant, est celui où le théologien qui, par ailleurs, possède sa synthèse, y recompose les éléments que sa critique a dégagés et tire les conclusions pratiques (1).

(1) En revenant aux spiritualités anciennes, on a compris l'importance qu'y jouait la componction. Cf. : le P. F.-W. Faber, *Le Progrès de l'Ame dans la vie spirituelle*, trad. de F. Bernhardt, 4e édit., 1859, ch. 19 : « De la douleur constante que le péché doit entretenir en nous », pp. 355-373 ; — Dom Germain Morin, *L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, 2e édit., Maredsous, Paris, 1914, pp. 9-24 ; — Dom C. Marmion, *Le Christ idéal du moine*, Maredsous, 1922, ch. 8, pp. 197-228. — Ces trois descriptions de la componction sont justement classiques. Mais elles ne coïncident pas très bien. On se rend compte que les auteurs étreignent une richesse très abondante, et l'on ne distingue pas ce qui est dans leurs écrits la part de données traditionnelles, retrouvées par la lecture des anciens ou par une intuition heureuse, et la part de leur piété personnelle. Récemment M. F. Vernet, dans son remarquable petit livre sur *La Spiritualité médiévale* (Bibliothèque catholique des Sciencss religieuses, 1929, pp. 104-109), et le R. P. de Guibert, en un article de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1934, pp. 225-240, ont très efficacement contribué à débrouiller cette complexité. Si nous publions une étude sur le sujet après ces maîtres, et profitant avec reconnaissance de leurs travaux, c'est surtout parce que notre visée est plus théologique. C'est aussi parce que, nous attardant à des analyses que les limites où ils étaient enfermés ne leur permettaient pas, nous pensons développer le goût pour les vieux auteurs, faire revivre une belle tradition, inviter à un « retour en chrétienté ».

I. — Remarques sur le mot

« Contrition » et « componction » sont des métaphores. Dire du cœur qu'il est broyé en petits morceaux ou qu'il est percé de pointes, ne serait-ce pas exprimer une même réalité? Oui et non. Rien qu'à considérer la structure des mots, ils nous paraissent destinés à leurs fortunes diverses. L'un est plus radical et plus net, l'autre plus imprécis.

Dès le latin classique et au sens propre, « compungere » est susceptible d'évoquer deux actions différentes : piquer fortement, ou profondément, avec une seule pointe, et piquer de tous côtés, au moins en plusieurs endroits, d'où : tatouer. Le R. P. de Guibert (p. 234) insiste sur le premier sens, et met en rapports *compungere* avec « les composés analogues *confodere*, *conterere*, *constringere*, *conturbare*, (où) le préfixe vient ajouter l'idée d'une action accomplie pleinement, à fond ». Dom Morin semblait avoir en vue plutôt le second sens (1).

Peut-être distinguera-t-on dans l'ordre spirituel deux nuances psychologiques de la componction, selon les tempéraments : une tristesse plus intense et profonde, ou une tristesse plus confuse. Cependant il nous paraît qu'au figuré les deux sens diffèrent moins qu'au propre; ou plutôt le premier sens contient alors le second. Une componction profonde et intense répandra de proche en proche son influence plus confuse sur l'âme tout entière;

(1) « L'état de componction est à l'âme ce que sont au corps ces cuirasses doublées à l'intérieur de pointes retournées contre la chair, dont il est parlé dans l'histoire des grands pénitents » — ou du moins comme « ces croix garnies de pointes, ces bracelets et ces ceintures dont certains chrétiens font usage durant les temps de pénitence ». *Op. cit.*, p. 13. — S. Augustin parle de pointes au pluriel : « ex stimulis peccatorum in dolore poenitenti » (*in Ps.* cviii, 19), « ad excitationem ut vigilemus ad videndum lumen Christi, tanquam stimulis adhibitis » (*in Ps.* iv, 5).

au contraire, superficielle et vague, elle sera de peu de prix ou même dangereuse. La mélancolie qui remplit telles pages de *l'Imitation*, de Gerson, toute la « devotio moderna », ou que dégage une plainte comme « Nous en avons assez des strophes de la terre », vaut si elle est un effet superficiel d'une blessure profonde de crainte et d'amour; il faut qu'elle approfondisse encore cette blessure.

Dans la Vulgate, « compunctio » et « compungere » traduisent toujours, sauf une fois (1), des mots grecs formés avec l'*intensif* κατα et qui rendent des idées de stimulation (2). Ainsi, tandis que « contrition » dit

(1) Ps. XXXIV, 16 (Dissipati sunt nec compuncti). Citons les autres endroits, pour les recherches dans les commentaires et gloses, et parce que l'emploi du mot dans l'Écriture est à l'origine des sens qu'ils a reçus :

Judith, XVI, 14 : Filii puellarum compunxerunt eos.
Ps. IV, 5 : In cubilibus vestris compungimini.
XXIX, 13 : Ut cantet tibi gloria mea et non compungar.
LIX, 5 : Potasti nos vino compunctionis.
CVIII, 17 : Et compunctum corde mortificare.
Act. II, 37 : His autem auditis, compuncti sunt corde.
Rom. XI, 8 : Dedit illis Deus spiritum compunctionis.

L'emploi dans les Psaumes est particulièrement important, à cause de l'office divin qui rend ces passages familiers, et l'on voit que la variété des contextes dirige l'esprit en de multiples sens.

(2) Sur Act. II, 37, Jacquier : « émotion violente »; « l'auditoire est vivement ému, littéralement piqué au cœur ». — La stimulation peut aller jusqu'à l'engourdissement de l'ivresse, la « torpeur » (Lagrange sur *Romains*, p. 272). Intéressante discussion de Corneille de La Pierre (*in Ep. ad Rom. XI*, Lyon, 1644, p. 151). Il cite ce mot de saint Anselme : « Per spiritum compunctionis intelligit spiritum interpellantem ad malum, instar stimuli qui compungens boves incitat ad cursum. » Interprétation qui vaut évidemment en bien pour la bonne componction.

Dans le Ps. LIX, S. Augustin lisait : « Potasti nos vino stimulationis ». A propos du Ps. IV, il fait cette remarque : « Nonnulli autem non *compungimini* sed *aperimini* dicunt melius legi : quoniam in graeco Psalterio est κατανύγητε, quod refertur ad illam dilatationem cordis, ut excipiatur diffusio caritatis per Spiritum Sanctum. » Textes qui passèrent dans les gloses du moyen âge.

seulement l'état de ce qui est broyé, ou l'action par laquelle on met dans cet état qui demeure, « componction » semble être passé dans la langue chrétienne, et dès les premières versions italiques, parce qu'il était apte à signifier non seulement une piqûre, mais l'excitation que la piqûre provoque. En tout cas, il comporte ce sens, et l'on s'explique qu'il soit animé d'un mouvement qui lui fait traverser et suggérer toutes sortes de réalités spirituelles. On aura de la peine à l'arrêter. Au vrai, il ne faudra pas l'*arrêter* en le *définissant*.

Autre différence, et non moins remarquable, dans le langage courant « componction » dit le halo d'affectivité, et les manifestations extérieures qui accompagnent la contrition, laquelle est plutôt intérieure. Tellement qu'à l'extrême, le mot pourra signifier une simagrée vidée de contenu. Il faudrait violenter le vocable de « contrition » pour lui donner ce sens. Il y répugne, tandis que parler de « componction » est facilement plaisanter une attitude outrée ou désigner Tartufe. Enfin, le mot peut exprimer une simple disposition imaginative ou nerveuse, due à des causes tout extérieures : « Et moi, je goûte, sous ce ciel sombre et bon, la componction et la paix que l'on éprouve après avoir pleuré (1). » Peu importe — on le saisit bien sur un tel exemple — l'objet qui provoque cette impression. « Contrition » dit nécessairement le regret du péché que l'on a commis. Ici, c'est l'impression elle-même, indépendamment de sa cause et de son objet : cette sorte d'endolorissement, ou de brisure, ou de déchirure, ou de piqûre, au cœur. Il va sans dire qu'en christianisme l'objet importera, qu'il y déterminera la qualité de la tristesse. Mais la componction y comportera ce caractère sensible qui est de son essence même (2).

(1) Paul Claudel, *Connaissance de l'Est*, p. 242.

(2) Débarrassons-nous ici de la mauvaise componction. C'est de préférence à propos du texte de Rom. que les auteurs anciens en parlent. Cf. exemple de S. Anselme ci-dessus. Ils l'interprètent

2. — La componction chrétienne d'après les Actes des Apôtres

En christianisme, les premiers hommes dont on dit qu'ils éprouvent la « componction » sont les Juifs que convertit le discours de saint Pierre, au jour de la Pentecôte (1). C'est la componction à son paroxysme que l'on observe dans ce brusque retournement de la volonté, cette illumination de l'intelligence par la foi, cet ébranlement de la sensibilité, bref dans l'extraordinaire remous que fait la chute aussi soudaine d'une aussi étonnante grâce. Saint Luc (Act., II, 37-40) ramasse les caractéristiques mêmes que l'on détaillera dans les siècles suivants, et déjà le regard théologique, renseigné par les sens courants du mot, peut reconnaître dans ce récit, entre les causes de la componction et ses suites, ce qu'elle est en elle-même.

Elle est produite par la parole de vérité, qui perce le cœur en l'éclairant sur le péché (... « ce Jésus *que vous avez crucifié* »). Double parole évidemment, celle qui frappe les oreilles disposant à entendre celle qui convainc au dedans. Elle suscite une crainte, celle dont l'âme est pénétrée en toute rencontre de Dieu et qui la fait s'écraser dans son néant de créature (2), mais aussi, et bien

généralement d'une *envie* (Walafrid Strabon, P. L. 113, col. 506, copié par P. Lombard, P. L. 191, col. 1483; cf. Abelard, P. L. 178, col. 929; S. Thomas, in Rom. XI, leç. 1; Denys le Chartreux, édit. Montreuil, t. 13, p. 88). Cornelius a Lapide signale les sens d'aveuglement, d'obstination dans la perfidie, qui étaient ceux des Pères Grecs, mais que le Moyen-Age occidental ne paraît pas avoir connus.

(1) Actes, II, 37. — Dom Morin a fait de ce texte un usage très intéressant. *Op. cit.*, pp. 9 et ss.

(2) *Crainte révérentielle* : « resilitio in propriam parvitatem » (*IV Sent.*, d. 34, qu. 2, a. 3, ql. 4); « in propriam desiliens parvitatem » (*de Spe*, 4, ad 4); « timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo » (II^a II^{ae}, q. 19, a. 12, ad 3).

davantage, la crainte qui saisit le pécheur. D'abord, certainement celle qui lui fait fuir le Dieu justicier (et l'on voit que saint Pierre y répond en lui demandant d'aboutir au repentir et en ranimant l'âme accablée : « la promesse est pour vous »), et déjà cette crainte servile le cède, peut-on penser à la crainte filiale (1), car il semble bien que la *conversion* soit parfaite sur l'heure, que l'âme soit ainsi justifiée aussitôt et reçoive la charité. Sa consternation paraît être la douleur d'avoir offensé Dieu. Elle produit l'effet de la crainte filiale : l'humble et révérente docilité de l'âme qui se remet entre les mains de Dieu, c'est-à-dire à ses représentants (« Frères, disent les Juifs aux apôtres, que ferons-nous? »). L'âme rompt avec le monde (« Sauvez-vous de cette génération perverse ») et, morte par le baptême, elle connaît aussitôt un merveilleux épanouissement de la vie chrétienne (2).

Dans un ensemble si riche, la componction apparaît comme la douleur ressentie par l'âme, lorsque la lumière de la vérité et la charité lui font comprendre l'horreur de l'offense faite à Dieu. Ainsi définie, la componction est la même réalité que la contrition parfaite, dans le cas d'un péché personnel passé (3). Mais elle est le phénomène psychologique tel qu'il tombe sous l'observation, tandis que la contrition est cette même douleur envisagée par le théologien en tant qu'elle est orientée vers la destruction du péché (4). La componction est cette tristesse dans *toute* sa réalité, c'est-à-dire déclanchant des passions

(1) La charité chasse la crainte servile en tant que servile, mais celle-ci demeure quant à sa substance, de même que l'amour de soi dont elle procède subsiste dans l'amour de Dieu (II^a II^{ae}, qu. 19, a. 6).

(2) Qui est décrit Act. II, 42-47.

(3) *De Ver.*, qu. 28, a. 8, toute douleur du péché commis, en qui a la grâce, est contrition.

(4) La contrition, « voluntas recompensandi » (III^a, qu. 90, a. 2); Aug. in *Suppl.* qu. 1, a. 1 : « Dolor pro peccatis assumptus cum proposito confiteri et satisfaciendi »; la pénitence « cujus est peccatum praeteritum detestari et destruere » (*Suppl.* qu. 1, a. 2).

et stimulant maintes vertus, non seulement la pénitence, mais aussi l'humilité, la force, la religion, la piété, la tempérance, l'espérance... Tandis que la contrition est un acte de la vertu de pénitence. On sait que ce n'est pas cette vertu même qui fait éprouver le regret de la faute. Tout amour suffit à expliquer la haine et la douleur du mal qui s'attaque à son objet; la charité suffit à expliquer la douleur et la haine du péché, offense faite à Dieu (1).

De la sorte s'explique qu'on puisse pratiquement confondre la componction avec la contrition : celle-ci est son cas privilégié. La première douleur qu'éprouve l'âme possédée de l'amour de Dieu et la plus intense est celle de l'avoir offensé elle-même. Cela explique en même temps comment la componction s'ouvre à un développement que la contrition ne connaît pas. La contrition peut bien croître en intensité comme la charité qui l'inspire, mais la componction, outre cet approfondissement, grandit encore à la mesure de tous les obstacles que rencontre dans le monde la gloire de Dieu.

Pour préciser davantage, mettons-nous à l'école des vieux saints.

3. — De saint Jérôme a saint Benoît

Dès l'antiquité chrétienne, on parle de « componction » en des sens divers, parmi lesquels s'affirme surtout celui de *repentir*. Les textes scripturaires invitent à cette variété

(1) « Si in actu poenitenti consideretur sola displicentia peccati praeteriti, hoc *immediate* ad charitatem pertinet, sicut et gaudere de bonis praeteritis » (III^{a}, qu. 85, a. 2; cf. qu. 85, a. 2, ad 1; qu. 85, a. 3); — « Ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono et tristari de his quae ei repugnant » (II^{a} II^{ae}, qu. 28, a. 1, ad 2; cf. I^{a} II^{ae}, qu. 25, a. 1, 2, 3; in II Cor. VII, 10, lec. 3). — Dès que la charité est là cependant, le regret du péché est ordonné à sa destruction, est contrition, est donc un complexe qui met en jeu la vertu de pénitence : *de Ver.*, qu. 28, a. 8.

comme à cette dominante. On voudrait à leur sujet écouter surtout saint Jérôme (vers 347-419) puisqu'il est leur traducteur; mais il se montre particulièrement bref. D'un mot, il commente : larmes qui expient le péché (Ps. IV); aiguillons des péchés (Ps. XXIX), pénitence (Ps. XXXIV); la tristesse qui est au cœur du Christ (Ps. CVIII) (1). Son explication la plus originale est celle de : « Potasti nos vino compunctionis », par quoi il entend la loi où le peuple de Dieu trouve une grâce de conversion (2).

Rufin (345-411) ou saint Augustin (354-430), nous ne savons qui des deux, ouvre deux directions plus nettement divergentes, avec un texte qui est passé dans la *Glose ordinaire* (3). Selon lui, la componction dont il est ques-

(1) P. L. 26, col. 828, 905, 927, 1159. Ici, il fait dire au Christ : « Hoc dolebat mihi, et contristabar pro persequentibus me, quia nolebant paenitentiam agere. Ego in cruce pendebam, et sanguine meo lavabam sordes eorum : et ipsi nolebant agere paenitentiam. Haec erant lacrimae, haec compunctio, quoniam persequentes me non potui salvare. »

(2) « ... ut confusi in facinoribus, compunctio sit ad te revertendi. Per vinum lex populi Dei intelligitur, et ipsa compunctio gratia Dei est » (P. L. 26, col. 995). Autres opinions contemporaines sur ce verset : Rufin : « Delectari nos fecisti poculo passionis... Passiones et tribulationes hujus saeculi ad delectationem sunt servorum Dei... Vel potasti nos vino compunctionis id est suavitatis lacrymarum et pœnitentia confessionis. Primus ergo labor est ut displiceat homo sibi, ut peccata expugnet, ut mutetur in melius. Secundus labor est, pro eo, quod mutatus est, ferre tribulationes et tentationes hujus seculi, atque inter illas perseverare usque in finem. Et notandum est quod non ait « peremptionis », sed « compunctionis ». Iste enim passionis potus non perdens est, sed medicina urens. Unde adhuc subjungitur : Dedisti metuentibus te significationem. Istas videlicet tribulationes indicantes et significantes. Ut fugiant a facie arcus, id est a praesentia futuri et minantis judicii. Per tribulationes (inquit) temporales significasti tuis fugere ab ira ignis sempiterni » (P. L. 21, col. 883). Texte étonnamment dense, quand on connaît certains développements futurs de la componction. Il les contient d'avance.

(3) Le même texte est en effet chez Rufin (P. L. 21, col. 658) et chez S. Augustin (*Enarr. in Ps. IV*) : « Compungimini autem, aut ad paenitentiam dolorem refertur, ut scipsam anima puniens com-

tion dans le psaume IV[e] : « In cubilibus vestris compungimini », peut signifier soit une douleur de pénitence, soit une excitation à veiller dans l'attente du Christ, et saint Augustin appuie cette seconde acception sur la référence au grec, interprété de la dilatation du cœur qu'opère la charité. Mais ailleurs — partout ailleurs (1) — saint Augustin limite strictement la componction à la contrition. La *Glose* a même reproduit un texte de lui, un petit texte restrictif, qui deviendra si classique (2) qu'il soulèvera une difficulté : on applique toujours à Judas et aux Juifs déicides les malédictions du terrible psaume CVIII[e]; mais comment peut-on dire de leur victime qu'elle a le cœur percé de *componction* si ce mot signifie *contrition*? Notre-Seigneur, étant sans péché, ne pouvait connaître la contrition. Si fort sera le sens strict, que l'on ne se tirera pas d'affaire en le lâchant, mais en interprétant le mot d'une contrition éprouvée par les membres mystiques du Christ qui souffrent en lui : eux sont des pécheurs (3).

Tandis que les petites gloses des docteurs amorcent ainsi les traditions scolaires, des âmes innombrables, touchées de componction, fuient le monde dans les déserts de Syrie et d'Afrique. Bientôt Cassien (env. 360-

pungat, ne in Dei judicio damnata torqueatur; aut ad excitationem, ut vigilemus ad videndum lucem Christi, tamquam stimulis adhibitis. » Suit, chez Aug., le texte sur la version grecque, cité plus haut.

(1) Particulièrement dans le commentaire du psaume IV qui forme une grande partie du livre IX des *Confessions* (édit. Labriolle, Guill. Budé, II, 214-218) : « intus in cubili, ubi compunctus eram, ubi sacrificaveram mactans vetustatem meam et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te, ibi mihi dulcescere coeperas et dederas laetitiam in corde meo ».

(2) « Compunctus corde *non solet dici* nisi ex stimulis peccatorum in dolore poenitendi » (in Ps. CVIII, 19).

(3) Glose ordinaire (édit. de Douai, 1617, t. III, col. 1282). La phrase de S. Aug. est : « Sed quia et hi tales sunt membra Christi, ideo eum quem crucifixerunt, Judaei persecuti sunt in membris. »

435) décrit leur expérience. La fortune des textes, en vérité, est singulière. Nous verrons que les plus beaux textes où saint Grégoire parle de la componction n'ont pas joui au moyen-âge de la célébrité qui s'attachait à d'autres moins intéressants. De même nous n'avons pas vu citer ceux de Cassien. Il se peut donc que leur rôle traditionnel ait été faible ou nul. Leur valeur de témoins demeure cependant considérable. Ils exposent, quant à l'essentiel, la doctrine que reprendra saint Grégoire : cette concordance manifeste ce que saint Benoît entend quand il recommande aux moines de prier avec componction.

Dans l'ascension vers Dieu, la componction apparaît d'abord comme un second échelon. On y monte par la crainte de Dieu; elle conduit à la démission de soi, qui est la nudité et le mépris de tout ce qu'on possède. D'où suivra l'humilité (1). Notons cet ordre. Nous en trouverons d'autres chez d'autres auteurs. Ce sont vues diverses qui signalent la place et le rôle de la componction dans le progrès spirituel. On les jugerait contradictoires si on les fixait d'une manière trop rigoureuse. Elles sont prises de points différents. Ce sont des tentatives d'analyses psychologiques. Au lieu d'en durcir les maladresses en des systématisations opposées, il faut pénétrer dans la réalité dont elles évoquent tant bien que mal un aspect. Alors elles paraissent de précieuses remarques, elles se recoupent et se complètent. Des constantes s'en dégageront, mises en valeur par cette variété même. Toujours, comme ici, la crainte sera indiquée au principe de la componction, qui toujours aussi sera mise en rapports étroits avec l'humilité, tellement qu'on pourra la définir comme une humilité. Toujours, on signalera de préfé-

(1) « Principium nostrae salutis sapientiaeque secundum Scripturas timor Domini est. De timore Domini nascitur compunctio salutaris. De compunctione cordis procedit abrenuntiatio, id est nuditas et contemptus omnium facultatum. De nuditate humilitas procreatur... » *Institut.* (419-426), lib. IV, cap. 43 (P.L. 49, col. 202).

rence la componction comme caractérisant le début d'une vie spirituelle sérieusement engagée, la *conversion*. Dans le texte de Cassien, ce qui nous semble intéressant, c'est qu'il lui donne pour effet propre le renoncement, cette nudité ou mépris de tout avantage terrestre, qui est comme le climat où croîtra l'humilité.

Elle-même, comment la voit-il? Elle n'est pas une étape transitoire. Elle demeure dans le cœur purifié. Elle y devient même une blessure plus intime, plus aiguë. Car plus le cœur est pur, plus il prend conscience de son impureté. Il est dans un perpétuel gémissement à la vue des taches inévitables que lui cause la multitude de ses pensées (1). Gémissement, larmes, componction, on ne saisit pas quelle différence il peut y avoir pour Cassien entre ces trois réalités : c'est bien la même expérience *sensible*. Elle prend une variété de formes infinie, selon les occasions qui la provoquent, et le P. de Guibert a fait remarquer que Cassien ne parle pas seulement de *la componction*, mais des *componctions* (2); il les décrit comme des transports subits qui embrasent l'âme et font soudain jaillir de son sanctuaire des prières pures et ardentes. Tout peut les provoquer : un verset de psaume, le charme d'une voix qui chante, un entretien spirituel, la mort d'un frère, le souvenir de la tiédeur passée... Il faut donc profiter de toutes les occasions pour laisser libre cours à ces élans.

(1) « Quibus etiam hoc praecipuum sui cordis acquisita puritas conferebat, ut magis magisque se deprimi peccatis agnoscerent. Tanta namque in eis delictorum compunctio per dies singulos augebatur, quanta puritas animi profecisset, traherentque jugiter intimo corde suspiria, eo quod semetipsos sentirent nequaquam posse delictorum naevos ac maculas devitare, quae eis per multiplices cogitationum minutias inurebantur. » (*Institut.* XII, 15; P. L. 49, col. 450.)

(2) « Compunctionum quantalibet experientia » (*Conf.* IX, 26; P. L. 49, col. 802); « ipsae compunctiones » (cap. 27, col. 803). Il emploie aussi bien le terme au singulier dans les mêmes chapitres comme pour ce que nous appellerions un *état*.

Il est clair que pour Cassien ce sont grâces si précieuses parce qu'elles « secouent la somnolence », font « sortir de la torpeur » (1). N'avons-nous point perdu le sens de l'*acédie*? Nous nous en défions si peu que nous avons oublié jusqu'à son nom, risquant de tomber dans cet horrible dégoût de la vie spirituelle, si nous n'y tombons réellement, par une crainte exagérée des dangers que fait courir une dévotion sensible. Les anciens étaient plus heureusement naïfs, doués peut-être d'une imagination plus fraîche. Ils voyaient mieux que nous que la vie de la grâce descend jusque dans la sensibilité. Ils étaient plus proches de David exultant et sautant devant l'arche. Ils confondaient volontiers la vie intérieure et ses manifestations extérieures. Ainsi qu'il s'agît de tristesse ou de joie. Parmi les componctions, n'en est-il pas qui soient plutôt des joies que des tristesses? Non, il nous semble qu'elles sont bien toutes des tristesses, mais il en est qui sont causées par l'excès d'une joie, et toutes se changent en joie, car elles stimulent l'amour, qui est délicieux. Elles sont toujours les élans d'amour d'un pécheur, qui y perçoit intensément sa misère.

Elles sont l'effet d'une grâce (2) et il ne faut pas les forcer (3). On vient de noter combien diverses sont les occasions où elles peuvent jaillir. L'abbé Isaac, dont Cassien rapporte le discours, esquisse des larmes de componction le premier classement que nous connaissions. Il les distingue selon qu'elles sont provoquées par *la pensée de nos péchés* — et l'on verra que c'est encore une constante chez nos vieux auteurs de mettre ainsi en première ligne la contrition —, par *la contemplation* des biens éternels qui avive le désir, la soif de Dieu fontaine

(1) « Atque in hunc modum nulli dubium est occasiones innumeras non deesse quibus per Dei gratiam tepor ac somnolentia nostrarum mentium valeat excitari » (*Conf.*, vers 420-426, IX, 26, fin.; P.L. 49, col. 803).

(2) « ... per Dei gratiam. » *Conf.* IX, 26, ci-dessus.

(3) *Conf.* IX, 30; P.L. 49, col. 806-807.

vivante, le sentiment de notre exil ici-bas; par *la terreur de Dieu*, en présence de qui, même innocent de péché grave, ne peut être justifié aucun vivant; *par la dureté des autres et leurs péchés;* enfin par *les angoisses et les épreuves* qui accablent les justes en ce monde (1).

Qu'y a-t-il de commun dans tout cela? Au moins l'expérience d'une blessure profonde dont notre cœur est atteint. Le retranchement des désirs terrestres opéré au début par la componction de crainte poursuit évidemment son œuvre à tous les degrés du progrès. Par les « componctions » qu'il décrit, l'abbé Isaac caractérise l'oraison la plus haute, une oraison plus sublime, dit-il, que le *Pater* lui-même. C'est un excès de l'esprit où les paroles ne suffisent plus et auquel le Seigneur nous a invités par l'exemple de ses oraisons solitaires sur la montagne et son agonie sanglante au jardin (2). Souvent la componction est provoquée par une joie intolérable à notre nature; elle éclate en de grands cris. « D'autres fois, au contraire, l'esprit se cache dans le secret d'un profond silence; la soudaineté de la lumière le saisit et lui ôte la parole; tous ses sens demeurent retirés au fond de lui-même ou suspendus, et c'est par des gémissements inénarrables qu'il s'épanche devant Dieu (3). »

De sorte qu'en somme, pour Cassien, la componction est toute douleur que l'âme éprouve dans le drame de sa solitude avec Dieu, depuis le premier dépouillement de sa conversion quand la crainte de Dieu la frappe, jusqu'aux plus insignes faveurs de l'union. Certes, ce serait grande perte de rejeter les discernements qu'ont apportés les modernes dans la théologie mystique, mais il serait bon

(1) *Conf.* IX, 29; P. L. 49, col. 805-806.

(2) *Conf.* IX, 25; P. L. 49, col. 801-802.

(3) « Nonnunquam vero tanto silentio mens intra secretum profundae taciturnitatis absconditur, ut omnem penitus sonum vocis stupor subitae illuminationis includat, omnesque sensus attonitus spiritus vel contineat intrinsecus, vel emittat, ac desideria sua gemitibus inenarrabilibus effundat ad Deum » (*Conf.* IX, 27; P. L. 49, col. 803).

de ne pas perdre le bénéfice de la manière confuse des anciens qui avait l'avantage de manifester la continuité, la simplicité du progrès spirituel. Il est bon qu'un même mot serve à dire tous les déchirements qu'éprouve alors notre âme misérable. Nous touchons sans doute une des raisons pour lesquelles on n'a plus parlé de « componction » après le XV^e^ siècle. N'est-ce pas qu'on s'est appliqué à systématiser, à bien distinguer les états mystiques, tandis que les anciens les brouillaient plus volontiers? Dans la suite de ces états — plus théoriques que réels — on ne vit plus la place de la componction. Selon la tradition du désert, elle devait accompagner le moine comme son ombre (1). Elle était un élément essentiel, et comme la matière, de son oraison incessante. Saint Benoît a promulgué cet enseignement en un petit texte, que l'autorité incomparable de sa Règle a fait retentir durant tout le moyen-âge : « Sachons que nous ne serons pas exaucés pour une multitude de paroles, mais si nous avons le cœur pur et la componction des larmes (2). »

(*A suivre.*)

fr. P. Régamey, O. P.

(1) « Dixit senex : Quemadmodum umbram corporum nostrorum ubique nobiscum circumferimus, sic debemus fletum et compunctionem habere nobiscum ubicumque sumus » (*Vitae Patrum*, V, 3; P. L. 73, col. 860).

(2) *Regula* (529), cap. 20, *De reverentia orationis* : ... « Et non in multiloquio, sed in puritate cordis, et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus. » De même, au ch. 49, *De Quadragesimae observatione* : ... « Quod tunc digne fit, si ab omnibus vitiis nos temperemus; orationi cum fletibus, lectioni et compunctioni cordis, atque abstinentiae operam demus. »

Cf. S. Augustin, *Lettre à Proba* (412), n. 20; P. L. 33, col. 502 : « Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Multum autem precari est ad eum quem precamur diuturna et pia cordis excitatione pulsare. Nam plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu. » Paroles dont on entendra souvent l'écho durant le moyen-âge, mais alors on parlera de « componction », ce que ne fait pas encore saint Augustin.

La doctrine spirituelle de Chardon

Mis ensemble, les ouvrages que nous avons précédemment décrits (1) eussent assuré à Louis Chardon une place honorable dans la foule des écrivains spirituels de son temps. Mais rien de plus. Tandis que la *Croix de Jésus*, à elle seule, suffirait à le désigner parmi les maîtres de tous les temps.

Essayons d'en voir d'abord le but et le plan.

I. — Le but et le plan de *la Croix de Jésus*

Rien qui ressemble, dans ce livre, à une improvisation. Une évidente maîtrise, de celles qui s'acquièrent par un long entraînement de la pensée et de la plume, paraît dès le premier mot : « J'adore ici, je ne sonde pas les secrets de la grâce. Je ne présume pas de l'élection divine, etc... » Du reste, nous savons que Chardon revenait volontiers sur le métier et que, semblable à saint François de Sales en plus d'un point, il avait comme lui la composition fort laborieuse (2). Nous voyons aussi que le premier des trois « Entretiens » qui divisent l'ouvrage ne comporte pas, dans les marges, les petits résumés qui

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, mai 1935, p. [109].

(2) On peut lire, en effet, dans la préface aux *Méditations* : « Je prie celui qui aura trouvé mon premier original que j'ai perdu, de le mettre au feu, étant un corps sans sa dernière forme... »

illustrent le texte des deux autres, ce qui paraît indiquer qu'il y eut plusieurs étapes dans la rédaction. Enfin, la lettre patente qui autorise la publication de la *Croix de Jésus* étant de 1645, et le livre n'ayant vu le jour qu'en 1647, on doit admettre qu'il est le fruit de plusieurs années de travail. Le premier Entretien a gardé je ne sais quel air de dissertation; j'imagine qu'il fut conçu et ébauché dans les premiers temps de la vie religieuse de Chardon. Les deux autres regorgent d'expériences accumulées et supposent un contact prolongé avec les âmes; ils sont donc les plus récents, mais aussi durent-ils être composés peu à peu. De toutes manières, la *Croix de Jésus* apparaît comme l'aboutissement d'un effort persévérant, réfléchi, obstiné.

Des innombrables retouches que son auteur lui fit certainement subir, une seule a subsisté, mais qui en dit long sur la volonté d'application du P. Chardon, puisqu'elle porte sur le titre lui-même. D'après la patente de 1645, on voit en effet que ce titre était : *La Croix de Jésus communiquée aux âmes saintes dans la vie de grâce*. Ce qui exprimait bien la substance de l'ouvrage et même en traduisait plus exactement la principale thèse. Mais le titre définitivement retenu fut celui-ci : *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*. Manifestement, cela embrasse plus de choses. On dirait que Chardon, relisant son œuvre et la repolissant, ait conçu quelque ambition de faire de son livre comme une petite Somme de théologie mystique. Le fait est qu'autour de la thèse centrale, qui est l'explication du progrès spirituel par la Croix et par les croix, notre auteur a su grouper la plupart des vérités qui importent à l'étude et à l'exercice de la vie spirituelle.

***

L'abbé Henri Bremond a fort bien vu l'origine psychologique de l'œuvre et, très justement, l'a située dans un

souci d'expliquer les souffrances des « âmes saintes », c'est-à-dire des âmes en marche vers la sainteté (1).

L'auteur de la *Croix de Jésus* est tombé en admiration — je veux dire dans un étonnement à la fois intellectuel et affectif — devant les « croix » de ces âmes. En quoi, remarquons-le, il était bien de son temps. Les innombrables biographies édifiantes qui s'écrivaient alors ne manquaient pas de consacrer un ou plusieurs chapitres à la description des épreuves, surtout intérieures, du pieux personnage dont il était question. On sait qu'il y a là un trait caractéristique du sentiment religieux au XVII[e] siècle, et qu'il trouve son explication dans la faveur que connaissait alors la direction spirituelle. Le drame intérieur de la vie des chrétiens n'était jamais apparu avec une telle clarté et une si émouvante précision. La littérature spirituelle capta cette nouvelle source. Comme, par ailleurs, Chardon était lui-même directeur d'âmes et l'un des plus écoutés de la capitale, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il se soit proposé, avec tant d'autres, d'éclairer le problème des croix départies aux âmes ferventes.

Mais il importe de bien voir en quel sens il prend ce mot de « croix ».

Un autre dominicain du XVII[e] siècle, le P. Chesnois, écrira un peu plus tard : « Le nom de croix ne dit autre chose que la souffrance; plus elle est pénible, plus elle

(1) Avec raison, il fait encore remarquer que la même préoccupation est à l'origine des ouvrages du P. Piny. Je me demande cependant s'il voit également juste quand il laisse entendre que celui-ci aurait eu l'expérience des épreuves, plus que le « robuste et heureux Chardon » (p. 15). Un homme tout à fait robuste et heureux eût-il mérité d'être appelé, par l'abréviateur des *Méditations*, un « vray amateur de la croix »? Eût-il surtout écrit le Deuxième Entretien de la *Croix de Jésus*? Il est vrai que l'ensemble de l'œuvre chardonienne laisse une impression de solidité que ne donne pas au même degré celle de Piny. Mais cela vient, je crois, d'une plus grande culture humaniste et d'un tempérament plus réservé. Si Chardon a eu l'expérience personnelle des états qu'il décrit, tout le portait à n'en rien dire; Piny est un Provençal et un affectif, il s'épanche volontiers.

est croix (1). » Chardon est plus précis. Les souffrances qu'il désigne sous ce nom sont des peines destinées à épurer les affections de l'âme : « Quand je parle de croix, dit-il, j'entends celle qui, par la réparation qu'elle cause dans l'âme fidèle, la dégage de tout ce qui a le pouvoir de la consoler sensiblement en cette vie. » Purifications, par conséquent. Et même, purifications passives, car l'âme y est « condamnée » par le « zèle embrasé de l'amour divin..., pour s'assurer de sa fidélité et lui donner les dernières beautés qui la doivent disposer à la perfection souveraine de l'union ». Le traité ne s'occupe donc pas des souffrances de la mortification; encore moins de celles de la pénitence. Il laisse également de côté les souffrances réparatrices, provoquées ou subies afin d'expier les péchés des autres. Cependant, il convient de faire remarquer qu'il serait facile d'étendre la portée de son grand principe aux croix réparatrices : si « la grâce de Jésus » est « principe de croix en sa personne naturelle et en sa personne mystique », s'il est vrai de dire que « tant plus... la grâce et l'amour ont plus d'approche de Jésus... dedans les esprits qui s'en rendent dignes en la terre, ils font aussi de plus violentes dispositions à souffrir », on ne voit pas ce qui empêcherait d'étendre la portée de cette dernière expression : « dispositions à souffrir », à toute souffrance qui a quelque convenance avec la Croix du Rédempteur. Telle est assurément la souffrance réparatrice. Et l'on peut présumer que Chardon, s'il avait écrit au XIX^e^ ou au XX^e^ siècle, n'eût pas manqué de pousser jusque-là, mais, semblable sur ce point à tous les plus grands de son époque, il s'occupe principa-

(1) *Le petit père spirituel du chrétien*, Rouen, 1675; 8^e^ conférence, p. 85. — Le P. Chesnois, très différent d'ailleurs du P. Chardon, lui ressemble par l'austérité. Si, par exemple, il se demande (p. 90) comment il faut porter la Croix, il n'oublie pas de dire que c'est « *avec intégrité* : 1° dans toute l'étendue des Croix, en désirant autant qu'il y en peut avoir, en toutes choses; 2° la capacité de son être, autant qu'il en peut discrètement souffrir tout à l'entour de vous; 3° de leur perfection, autant qu'elles peuvent s'accroître... »

lement et presque exclusivement de perfection individuelle.

Ces souffrances purificatrices qu'il désigne sous le nom de « croix », Chardon entend d'abord les expliquer et en dire le pourquoi. La suite de cette Introduction est justement destinée à montrer la profondeur et l'esprit vraiment « métaphysique » avec lesquels ce travail fut mené. Ce qu'il veut ensuite et finalement, c'est réconforter, aider les âmes engagées sur la voie difficile de la perfection. Il a composé son livre, « afin que (l'âme) suive où on l'appelle, et qu'elle se laisse aller où on l'attire. C'est à la croix... ». Il ne fait même aucune difficulté de dévoiler entièrement ses desseins qui sont, non pas de soulager les âmes crucifiées en ôtant quelque chose de leur croix, mais de les pousser décidément vers cette croix et de toujours plus lourdes croix. Le lecteur verra avec quelle franchise, j'allais dire, en reprenant un mot du P. Clérissac, avec quel « cynisme », Chardon s'emploie à cette tâche, en apparence cruelle. Je sais bien qu'elle est aussi l'un des traits particuliers au XVII^e^ siècle, cette sincérité cornélienne à placer les gens en face de l'héroïsme, et que le Moyen-Age y mettait plus d'humaine douceur, avec sa dévotion courtoise et ses chapels de roses. Mais il faut reconnaître que l'auteur de la *Croix de Jésus* est l'un des plus implacables spirituels de son temps. Il ignore les concessions. La vigueur de sa thèse ne fléchit pas d'un pouce, à aucun moment.

Avec cela, est-il besoin d'avertir le lecteur que cette austérité est tout le contraire de la cruauté?

C'est par pitié que Chardon est impitoyable.

Ce que j'ai dit de la bénignité de son caractère, il faut le dire encore de la charité de sa doctrine. Il est certainement sensible à la souffrance; les descriptions émues du Second Entretien sont là pour en témoigner. Il ne veut pas accabler les éprouvés. Mais il a remarqué, après l'auteur de l'*Imitation* et cent autres, que plus on fuit la croix, plus on est sûr de la trouver et moins féconde,

parce que moins accompagnée de la grâce. Il veut donc que les âmes endolories, au lieu de détourner leurs regards de la croix, la fixent au contraire avec un courage joyeux qui confine au désir. La tendance humaine, la « pente » naturelle qui nous porte à éviter la souffrance, Chardon les veut remplacer par une « pente » aux croix imitée, participée, de la pente à la Croix de Jésus lui-même. « Hélas! » gémissent les pauvres éprouvés. Mais Chardon les reprend doucement : Ne dites pas : « hélas! » Dites : « Tant mieux!... » Ainsi espère-t-il relever ceux qui sont établis, comme parle Henri Boudon, dans « le divin état des croix ».

La *Croix de Jésus* fut certainement, dans la pensée de son auteur, un livre de consolation. Mais à la manière de l'Ange de Gethsémani, qui réconforta Notre-Seigneur sans éloigner le calice.

∴

Le plan est exposé par Chardon lui-même dans la Préface; j'y renvoie le lecteur et je me contenterai ici d'éclairer en quelques mots l'enchaînement des idées.

Donc, trois *Entretiens*. Le premier, sur lequel j'aurai à revenir tout à l'heure, et longuement, pour en étudier le contenu doctrinal, est un traité de la grâce et du Corps Mystique, dans leur application au problème de la souffrance du chrétien. Nous sommes « *dans* le Christ Jésus ». Nous devons partager son sort. La croix du chrétien est donc inévitable comme était la Croix du Christ.

Le second Entretien est une illustration pratique du premier. De fait, nous dit Chardon, c'est ainsi que tout se passe. « On (y) voit l'âme sainte sortir des sacrés celliers du Bien-Aimé, où elle a été plus comblée que chargée de délices, pour passer par toutes les rudes épreuves où le zèle embrasé de l'amour divin la condamne. » Du reste, sans crier gare, Chardon multiplie les parenthèses. Il n'aurait dû parler, pour se conformer strictement à son plan, que de ces « rudes épreuves », mais parce que l'on

ne saurait bien juger des peines sans apprécier d'abord les joies qui les ont précédées, et « les désolations étant plus amères après les consolations », il consacre de longues pages à la description des joies de l'union à Dieu. Parvenu à l'étude des plus élevées de ces joies, il en profite pour parler de la contemplation mystique elle-même. Au préalable, il a tenu à montrer que les plus sublimes unions spirituelles ont leur source dans l'union eucharistique, ce qui fera un chapitre à part, qu'il nomme lui-même une « digression ». Tout cela déborde un peu l'alignement. Cependant, comme l'Entretien tout entier est surtout pratique, le léger désordre qui y règne a moins d'inconvénients et n'atteint d'aucune façon l'armature doctrinale du livre qui réside surtout dans les deux autres Entretiens. Il faut se rappeler ici que Chardon, comme il apparaît par le changement de titre que j'ai déjà signalé, résolut à un moment donné d'élargir les dimensions et la portée de son ouvrage, et d'y faire entrer le plus de choses qu'il pouvait supporter concernant la théologie mystique. L'unité de l'ensemble en a peut-être pâti, et l'on sait que M. Bremond regrettait l'espèce de rupture provoquée par ce second Entretien; mais il n'est que juste de dire que nous y avons gagné beaucoup de richesses de détails, sans compter que les « âmes saintes », éprouvées ou consolées, liront avec un intérêt particulier ces chapitres chargés d'expérience, où elles retrouveront leur propre histoire.

Le troisième Entretien retourne à l'explication doctrinale et l'achève. Il s'agit toujours de montrer la raison d'être des souffrances et de la désolation intérieure des « saintes âmes ». Mais on le fait maintenant d'un autre point de vue. Dans le premier Entretien, on nous apprenait que « l'inclination que l'âme de Jésus a pour sa Croix a son exercice dans les âmes saintes qui composent son Corps mystique » et que « la mesure et la différence des croix... est établie *sur la mesure de la grâce* ». Mais ce point de vue strictement « chrétien » ne saurait suffire,

et lui-même en appelle un autre. Pas d'explication théologique complète qui ne soit obligée de recourir à des raisons proprement divines. Du Christ, il faut aller jusqu'à la Trinité. C'est ainsi que pour « donner jour » aux « productions mystiques », Chardon ne peut se contenter de s'appuyer sur la doctrine du Corps mystique. Il lui faut un autre appui doctrinal, plus haut, qu'il trouve dans la théologie thomiste des missions divines. Du poids de la charité, il passe à l'appel de Dieu. Des exigences de la grâce chrétienne, il s'élève à celles, personnelles, de Dieu lui-même. Dans cette dernière partie, « les âmes fidèles apprennent ce que Dieu leur est, non tant par le don de sa grâce que par la présence de sa propre substance... Les objets heureux et les principes de cette béatitude commencée sont inséparables des missions invisibles des Personnes divines : l'éclaircissement de cette vérité qui est le plus puissant motif du progrès spirituel donne jour et sert d'aide puissant aux productions mystiques, aussi bien que l'établissement du Corps mystique au premier Entretien. » L'on retrouve alors, éclairées d'une nouvelle lumière, les croix. Car notre Dieu est un Dieu jaloux ; il ne se donne à une âme que dans la mesure où celle-ci est détachée, pure, vacante. Or cet état est le fruit de la souffrance : « les croix spirituelles étant des moyens si puissants pour purifier l'esprit, (il est aisé de voir) qu'elles seront aussi des aides pour *attirer*... les missions des Personnes divines ». C'est précisément ce qui fait leur avantage sur les consolations, desquelles il est facile d'abuser (chapitres IX à XV). Les désolations, parce qu'elles séparent de tout ce qui n'est pas Dieu, sont moyens d'union à Dieu. On achève de nous le prouver par des exemples tirés de l'Écriture Sainte, ces « fresques bibliques », si justement admirées par Henri Bremond.

On voit maintenant comment les deux raisons apportées par notre auteur se distinguent et se conjuguent.

Elles se distinguent, car, au premier Entretien, Char-

don s'appuie sur l'aspect spécifiquement chrétien de la grâce, et il nous dit : ne vous étonnez pas si vous souffrez et si, plus vous êtes unis au Christ, plus vous souffrez. Rien n'est plus normal de la part des membres que de participer à la vie du chef. Les chrétiens vont à la croix par une pente nécessaire. Au troisième Entretien, Chardon considère la grâce non plus comme une participation à la vie surnaturelle du Christ, mais comme une participation à la vie même de Dieu-Trinité; il l'envisage sous son aspect divin; et il nous dit : Réjouissez-vous dans vos épreuves, préférez les désolations aux consolations, car les croix sont « séparantes », et plus vous serez séparés de tout ce qui n'est pas Dieu, plus vous serez unis à lui. La théologie des missions invisibles prend alors la place qu'occupait dans le premier discours celle de la « subsistence mystique ».

Cependant, pour distincts qu'ils soient, ces deux points de vue sont inséparables. Car il n'y a pas deux grâces. Il n'y a qu'une grâce qui est à la fois participation à la vie du Christ et participation à la nature divine. De plus, ces deux participations sont subordonnées : les baptisés ne sont christianisés que pour être divinisés, et si les chrétiens sont appelés à partager la Croix de Jésus, leur Maître, ce n'est que pour y trouver, enfin, de quoi attirer les visites miséricordieuses de la Trinité elle-même.

Révéler les exigences, toutes les exigences, de la grâce sanctifiante, telle est donc l'idée fondamentale de tout le livre et ce qui en fait l'unité.

On verra mieux, par les paragraphes qui vont suivre, mais déjà on devine, l'étonnante puissance de synthèse que possède Louis Chardon. Je ne sais, en vérité, si aucun auteur spirituel fit avant lui un tel effort pour conjuguer spéculation et pratique, et rassembla en ordre, autour de la théologie la plus complète de la grâce, plus de vérités concernant le progrès spirituel des âmes. Il est vrai que la richesse du manteau littéraire qui enveloppe ici les pensées peut donner le change, et un lecteur de la *Croix*

de Jésus me confiait naguère qu'il était tellement captivé par la beauté du style qu'il ne pouvait s'en arracher pour pénétrer à l'intérieur de ces phrases magnifiques. Mais une attention plus appliquée, mais une seconde lecture, au besoin, feront voir clairement qu'il s'agit de tout autre chose, avec ce livre, que d'une construction littéraire. Il est une construction théologique qui s'apparente à celles du Moyen-Age. L'une des dernières cathédrales (1).

∴

II. — « Je suis théologien »

Chardon a dit cela de lui-même, non sans quelque fierté —, et c'est une nouvelle raison pour nous de pénétrer à l'intérieur de l'édifice doctrinal qu'il a bâti. Encore faut-il savoir de quelle théologie, au juste, il est question.

Le P. Lemonnyer, commentant naguère le nouveau

(1) Le dernier chapitre est une traduction par Coeffeteau, d'une homélie d'Origène. Chardon l'a insérée en suite du chapitre précédent qui considérait les effets de l' « amour séparant » en Marie-Madeleine. On en trouvera l'original dans le « *Tableau de la pénitence de la Magdeleine*, par Révérend Père en Dieu F. Nicolas Coeffeteau, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, evesque de Dardanie, Prédicateur ordinaire du Roy. Nouvelle édition, enrichie de plusieurs discours. Et dédiée à la Reine. Paris, Sébastien Cramoisy, 1625 ». Notre traduction vient à la page 365 et se termine avec le livre à la page 388. Les paragraphes introduits dans les marges de la *Croix de Jésus* sont de Chardon. De plus, la transcription comporte quelques retouches, mais en petit nombre et de peu d'importance. Par exemple, tandis que Coeffeteau avait écrit (p. 565) : « Madeleine était agitée près de son tombeau... », Chardon amplifie : « Madeleine, touchée d'un désir ardent et plein d'impatience, ne le voulut point quitter, mais demeura proche de son tombeau... » Quelques archaïsmes sont corrigés. Les *ains* — déjà archaïques au temps de Coeffeteau, qui cessa de les employer à partir de 1620 — sont remplacés par autant de *mais*. Au lieu de « fors le seul pouvoir de plorer » (Coeffeteau, p. 369), on trouve « excepté le seul pouvoir de pleurer ». Ainsi du reste. Le jeune maître effaçant les rides de l'ancien...

programme d'études proposé par la Congrégation des Séminaires et Universités, croyait pouvoir y relever l'apparition d'une science nouvelle qu'il appelait : théologie spirituelle. Il la distinguait de la théologie morale comme étant pratiquement pratique et introduisant à l'art de bien vivre, sans admettre d'autre règle, entre elle et nos actes, que la vertu de prudence. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la valeur de cette distinction de deux sciences pratiques (1). Comme, d'autre part, ce que désigne le P. Lemonnyer sous le nom de théologie spirituelle, même s'il n'est qu'une partie de la théologie morale, en constitue cependant une partie fort discernable en raison du degré de proximité qu'il a par rapport à l'action, on peut retenir, croyons-nous, l'expression, et se demander si la théologie de Chardon est une « théologie spirituelle », c'est-à-dire une science *plus pratiquement* pratique.

Elle l'est, assurément; mais avec des nuances importantes.

Un saint Jean de la Croix, « praticien de la contemplation », fait, sans conteste possible, de la « théologie spirituelle ». Mais un Bérulle? Mais un saint François de Sales? Si le *Discours sur les grandeurs de Jésus* et le *Traité de l'Amour de Dieu* sont encore de la « théologie spirituelle », il faut convenir que c'est d'une façon assez différente, beaucoup plus intellectuelle, beaucoup moins pratique.

De même — et davantage —, Chardon.

On ne peut dire qu'il ne soit un « praticien »; tout le second Entretien prouverait qu'il l'est, presque autant que saint Jean de la Croix; et d'ailleurs, son but avoué est de l'ordre de l'utile : « Je refuse, écrit-il, d'être cet homme qui est noté par saint Paul écrivant à Timothée, qui n'a pas d'inclination de se ranger du parti de la

(1) Cf. dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (mai 1934) un article du R.P. Deman, « sur l'organisation du savoir moral », où la critique de la position du P. Lemonnyer — et de M. Maritain — est fortement motivée du point de vue thomiste.

doctrine qui porte à la piété; il dit qu'il est superbe, ignorant, languissant et mourant au milieu des questions inutiles et des concertations dont le fruit n'est que de produire des envies, des divisions, des aigreurs, des disputes, des blasphèmes et des mauvais doutes. Je cherche dans mes Entretiens la connaissance de Dieu et des choses de son ordre... » — il fait donc de la théologie; mais — « *c'est pour les aimer, et pour m'efforcer, en les aimant, de m'unir et de me transformer en elles.* Les raisonnements que j'emploie, les questions que je traite, les difficultés où je donne de la lumière, les vérités que j'établis et les autorités qui les font voir infaillibles, *ne sont que pour* exciter les désirs, perfectionner l'oraison, embraser le cœur, mortifier les sens et l'esprit, et pour provoquer aux sacrées pratiques des actes de religion et de toutes les vertus. »

Un simple coup d'œil suffit cependant à nous convaincre que ce savoir moral ou spirituel fait la part beaucoup plus large que la *Montée du Carmel* à l'explication rationnelle sous la lumière de la foi. La considération spéculative du dogme y occupe une place sans comparaison plus étendue, et j'ai dit comment les deux bases principales de l'édifice chardonien sont fournies par deux thèses éminemment dogmatiques : l'incorporation au Christ, les missions invisibles. L'une et l'autre, non pas seulement indiquées, mais appuyées, éclairées, approfondies en plusieurs chapitres. La « théologie spirituelle » de Chardon ressemble donc à celle de saint François de Sales et de Bérulle; elle la dépasse même, par le degré d'esprit intellectuel et « métaphysique », à ce point que je me demande s'il est un seul écrivain spirituel qui puisse, à ce point de vue, lui être comparé. Car il y a bien, en dehors de la *Croix de Jésus*, des Sommes théologiques qui parlent de la grâce et des missions; il y a bien, d'autre part, de pieux ouvrages qui parlent des souffrances et des épreuves de la vie chrétienne. Mais une Somme pratique des « croix », qui aille chercher à de

telles profondeurs de quoi expliquer et justifier ses conclusions, j'avoue que je n'en connais pas.

Le terme employé par Chardon lui-même pour définir sa théologie est celui de « théologie affective ». Expression un peu ambiguë, car, à l'époque, elle signifiait tantôt : théologie mystique, tantôt : théologie dogmatique traitée dans un esprit de piété. De cette dernière espèce étaient, par exemple, la « Théologie affective » de Louis Bail, et la *Theologia mentis et cordis* de Contenson. La théologie de la *Croix de Jésus* est à situer entre les deux, puisqu'elle est une théologie dogmatique, non seulement traitée dans un esprit « affectif », mais encore décidément orientée vers une fin pratique : la conquête de la perfection. J'ai dit ailleurs (1) l'importance qu'avait prise au temps de Chardon, parmi les théologiens, ce courant d' « affectivité » ; l'introduction doucement forcée des choses du cœur dans le « savoir » le plus spéculatif est un des traits dominants de la pensée religieuse sous Louis XIII et un peu au delà. Ce n'est pas par hasard que le scotisme connut alors son apogée. L'on sait aussi que certains centres de résistance luttaient pour un retour à un intellectualisme plus pur et que, par exemple, c'était sur ce point — entre autres... — que s'opposaient les couvents de Saint-Jacques et de l'Annonciation. D'où une atmosphère de bataille qui explique l'ardeur de Chardon écrivant : « *Je ne sais qu'une théologie.* La circonstance de la rendre affective ne détruit pas sa nature, elle la perfectionne... » Ce qui n'était pas l'avis de tout le monde. « Je ne sépare pas la théologie scolastique d'avec la mystique. Elles seront les deux hommes de l'emblème » : l'une, la scolastique, ayant pour mission d'éclairer; l'autre, la mystique, se chargeant de l'action. Après cela, on peut se demander si Chardon eût consenti à être rangé parmi les « théologiens spirituels » considérés comme

(1) Introduction aux *Méditations de saint Thomas*, du P. Massoulié, p. 94.

occupés à une science distincte d'autres sciences théologiques. Il ne connaît que la théologie tout court, et ignore même la distinction entre théologie dogmatique et théologie morale. Non pas qu'au sein de cet unique savoir il n'admette des points de vue différents; mais jamais jusqu'à créer de nouvelles espèces. Simple affaire de « circonstance ».

Pousse-t-il ici un peu loin son goût de l'unité? La discussion de ce point nous entraînerait au-delà des bornes permises, et il nous suffira de retenir que nous sommes, avec Louis Chardon, en présence d'un génie essentiellement synthétique, mystique, certes, et « affectif », mais n'avançant dans cette voie que par les lumières de la science la plus raisonnable et la plus soigneusement approfondie.

C'est précisément à cause de l'importance accordée par lui à la théologie scolastique, cette « gouvernante » de la mystique, qu'il est impossible de l'étudier sans accorder la plus grande attention à ses positions dogmatiques. Et c'est ce qui fait la raison d'être de la plupart des paragraphes suivants.

***

III. — La subsistence mystique

« La grâce de Jésus fait la subsistence de son corps mystique », et crée ainsi entre le Christ et les chrétiens une unité quasi personnelle qui explique les « croix ».

C'est la doctrine qui appuie et fonde tout le premier Entretien.

Chardon la déduit d'abord de l'infinité de la grâce du Christ. On sait ce qu'il faut entendre ici par le mot « infinité ». Dans son entité physique, la grâce du Christ est quelque chose de fini. Mais elle est illimitée. « Elle a,

dit saint Thomas, tout ce qui peut appartenir à une grâce (1). »

Cette plénitude débordante a deux causes. Elle est exigée en premier lieu — d'une nécessité de convenance, « morale » — par la dignité du sujet qu'elle affecte. Car la grâce du Christ est d'abord « une disposition à la grâce de l'union de la divinité et de l'humanité », soit qu'elle ait pour mission d'embellir la nature humaine assumée, soit qu'elle agisse comme principe des opérations surnaturelles de cette nature. Dans les deux cas, et puisqu'il s'agit de disposer à une union infinie, la grâce de Jésus doit s'élever jusqu'à une certaine infinité, par manière de proportion (2).

La plénitude sans limites de la grâce du Christ vient aussi de la grandeur immense de sa fin : « ... l'âme de cet Homme-Dieu doit posséder la grâce avec une plénitude d'abondance proportionnée à l'élévation de son union, qui fasse en lui une source inépuisable du côté

(1) *Sum. theol.*, III[a] P., q. 7, a. 11.

(2) L'infinité de la grâce du Christ, d'après Chardon, est exactement l' « infinité négative » dont parle Nazarius dans son Commentaire de la *Tertia Pars*. De plus, quand Chardon veut montrer que cette infinité peut se prendre du rôle que joue la grâce par rapport aux vertus du Christ, il renforce sa preuve en faisant remarquer que ces vertus, non seulement appartiennent à une personne infinie, mais encore, pour quelques-unes d'entre elles, ont mission de courber en quelque sorte cette personne infinie devant la majesté du Père. Or, ce n'est pas là une outrance de « spirituel ». Chardon n'est ici que l'écho de Nazarius, parlant des « vertus réflexives » dans le Verbe Incarné : « Ces vertus, dit-il, — la charité, la religion... — ont, par-dessus les autres, une infinité particulière, vu que, par leurs actes, elles soumettaient — *summo modo morali* — à Dieu une personne divine » (p. 458). De même, Chardon veut que la grâce du Christ soit infinie « afin d'établir de la proportion non seulement avec la dignité de son suppôt », mais aussi « avec l'effort des opérations assez puissantes pour imposer l'office d'adorateur à une majesté infiniment adorable, et réduire dans la condition d'esclave la grandeur du souverain ».

Ce n'est pas la seule fois, nous le verrons, que Chardon s'inspire du théologien milanais.

des créatures capables de ses épanchements, quand même elles pourraient se multiplier jusqu'à l'infini. »

La grâce d'Adam, au contraire, était rigoureusement finie, « comprise et contenue » dans les limites des exigences de la nature humaine, « ajustée » à ses « inclinations ». La grâce du Christ — la grâce chrétienne — est proportionnée non pas à des valeurs humaines, mais à la dignité infinie d'une Personne divine : « elle porte, en son principal sujet, la grandeur digne du Fils unique du Père vivant ». Elle est donc apte à rayonner sur tous les chrétiens, inépuisable dans son extension quant au nombre des « sujets » qu'elle peut atteindre, comme dans la communication de ses qualités et perfections.

« Or », continue Chardon, « c'est par cette grâce (infinie, du Christ) que nous appartenons à Dieu pour devenir saints. »

Autrement dit : il n'y a, spécifiquement, qu'une grâce. Notre grâce est identiquement, par son essence, la grâce même de Jésus-Christ. Proposition de théologie thomiste, solidement fondée sur la théologie de saint Paul.

D'où une « communication en la grâce, qui s'exerce en un double sens. D'abord, « participant », en Jésus, « de son onction increée », nous entrons — tous, puisque cette grâce chrétienne est « infinie » — en l'unité de sa nature divine. Nous sommes « une même substance avec lui ». Mais ce n'est pas tout. En second lieu, « compagnon de sa grâce créée » dont il est « le principal sujet », nous entrons, non pas physiquement, mais mystiquement, en l'unité de sa personne divine. « Il n'y a », en effet, « qu'une génération en Dieu », celle de Jésus-Christ. Il n'y a, en somme, qu'un fils, et nous ne sommes enfants de Dieu que par la « communication en la grâce » de la génération de ce Fils unique. « Nous (ne) sommes justes (que) par une sainteté chrétienne », par une justice divinement subsistante en Jésus-Christ. Ainsi incorporés en lui, et non contents de faire « une même *substance* avec lui », nous « *subsistons* » en lui, mystiquement.

Remarquez encore, nous dit Chardon, que la grâce du Christ n'obtient son plein effet et ne vérifie l'intégralité de sa raison d'être que par nous et avec nous, qui subsistons, donc, de sa subsistence. Elle possède, en effet, deux propriétés : l'une qui la fait « subsistante en la personne d'un Dieu », l'autre qui la fait « adoptante, c'est-à-dire qu'elle cause l'adoption en nous ». Or, de ces deux propriétés de la grâce, de l'*unique* grâce chrétienne, une seule, la première, se retrouve, réelle et atteignant sa fin, dans le Christ. L'autre demeure en lui sans effet, « évanouie » en la présence de la filiation naturelle (1). C'est donc en nous seulement qu'elle se réalise, nous seuls pouvant être adoptés. Donc, chrétiens adoptifs, nous subsistons mystiquement en la subsistence même du Christ : « Puisque la grâce qui est principe d'adoption en nous, *est la même grâce* qui, *en l'infinité de son abondance*, est subsistante en Jésus-Christ dans la personne du Verbe, on voit plus clair que le jour (2), comment est-ce que, par la grâce, Jésus est la subsistence de son Corps mystique. »

Avant d'aller plus loin et de rechercher les sources qui ont inspiré ce chapitre fondamental, je ferai remarquer l'importance que Chardon accorde à l'étude de l' « infinité » de la grâce du Christ. Cette importance est bien diminuée dans nos manuels modernes; mais les commentateurs d'autrefois, ceux du XVI^e^ siècle, en particulier, s'attardaient à éclairer et à approfondir les articles 9, 10, 11 et 12 de la question 7. Ils le faisaient précisément pour établir l'unité du Corps mystique. Il est vrai que c'était, en grande partie, pour établir et mettre au point, en face de la doctrine de Luther, la doctrine catholique

(1) S. Th., III^a^ P., q. 23, a. 4 : « Non autem recipitur aliquid dic participative, quod per se dicitur; et ideo Christus qui est filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. »

(2) A plus d'un lecteur, ce « plus clair que le jour » fera l'effet d'une mauvaise plaisanterie, et, en réalité, ce chapitre terriblement dru et concis n'est clair que pour des théologiens qui ont fréquenté assidûment saint Thomas et ses commentateurs.

de la justification. Chardon ne se place pas à ce point de vue. Mais il se rencontre avec Cajetan et ses disciples pour insister sur l'immensité de la grâce du Christ, afin de montrer que le Chef du Corps mystique a de quoi infuser la vie à ses membres et qu'il est, selon l'expression de saint Thomas, un « principe universel » (1).

On remarquera aussi ce qui distingue déjà Louis Chardon de ses contemporains de l'École française; il est beaucoup plus réaliste et se soucie davantage de fournir à ses conclusions « affectives » des bases solides. Bérulle lui-même, bien qu'il semble planer plus haut, va moins profond. Et c'est peut-être que, tout en acceptant les principales thèses de saint Thomas, il tient de moins près à l'école thomiste. Chardon est nourri de la doctrine des grands commentateurs et continue une tradition.

***

C'est ce qui paraît jusque dans le détail, et nous allons en avoir la preuve en nous demandant si l'expression de « subsistence mystique » est bien dans la ligne de la tradition thomiste, si même elle appartient à son vocabulaire.

Il est certain, pour commencer, que l'unité envisagée par saint Thomas comme reliant la tête et les membres du grand corps chrétien est une unité réalisée, mystiquement, dans la « subsistence » de Jésus-Christ. Ce n'est pas une simple unité « politique » (2), faite de l'extérieur, entre plusieurs personnalités totalement distinctes. Les personnalités, inaliénables sans doute et physiquement séparées, des chrétiens, viennent se fondre en quelque sorte, de par la grâce, en une commune appartenance à la personnalité du Fils de Dieu incarné. Cela,

(1) *Sum. theol.*, III[a] P., q. 7. a. 9.
(2) *Croix de Jésus*, 1[er] Entretien, chap. III.

dis-je, se retrouve dans saint Thomas, quant à la doctrine et jusque dans l'expression.

Le Corps mystique, dit-il par exemple, « ne fait, en quelque sorte, qu'une personne avec son Chef (1) », et déjà, dans le Commentaire des Sentences, il avait écrit : « Les membres et le chef appartiennent à la même personne ; ainsi, le Christ étant notre chef à cause de sa divinité et de la plénitude rejaillissante de sa grâce, et nous-mêmes étant ses membres, son mérite n'est pas extérieur à nous, il rejaillit sur nous, de par l'unité du Corps mystique (2). »

Plus tard, Cajetan reviendra avec force sur cette unité quasi personnelle, et l'on sait que des raisons très actuelles l'y portaient (3). Comme il avait dit : Le Christ satisfait en nous, Chardon dira : Le Christ souffre en nous. Il serait intéressant de suivre l'évolution de cette doctrine et de ses expressions dans l'œuvre de Cajetan et de l'école dominicaine de Salamanque. Mais il faut se borner et choisir. Les plus importants, à notre point de vue, de cette insigne lignée sont deux Italiens en dépendance certaine des maîtres espagnols.

Le premier s'appelle Jacques Nacchiante (Naclantius). Florentin et fils du couvent de Saint-Marc, il enseigne la philosophie à Rome; en 1544, il est nommé évêque de Chiozza et meurt en 1569 après avoir joué un rôle important au Concile de Trente. Il peut compter parmi les meilleurs théologiens de la doctrine du Corps mystique, marchant ainsi sur les traces de Cajetan, dont il était le

(1) S. Th., III[a] P., q. 49, a, 1 : « computatur *quasi una persona* cum suo capite, quod est Christus ». Cf. encore *ibid.*, q. 19, a. 4 : « in Christo, non solum fuit gratia, sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur *mystice una persona*. » De même : q. 48, a. 1; *de Veritate*, q. 29, a. 7, ad 11.

(2) In III Sent., d. 18, q. 1, a. 6, sol. 1, ad 2 : « Membra et caput ad eamdem personam pertinent, etc... »

(3) Cf. l'opuscule *Sur la foi et les œuvres*, contre Luther; adressé à Clément VIII, le 13 mai 1532.

disciple avoué et enthousiaste. Son principal ouvrage, les *Enarrationes in epistolas D. Pauli*, publié seulement en 1657, à Lyon, est un recueil de commentaires de l'Écriture Sainte et de petits traités théologiques. La lecture en est des plus agréables. On y voit la pensée de Cajetan sur la satisfaction chrétienne requise avec beaucoup de clarté et de force (1). Et surtout on y trouve, exposée avec une netteté qu'elle n'avait encore jamais connue, l'idée de la « subsistence mystique ». La voici, par exemple, appliquée aux souffrances de l'Église : « La passion du Christ et sa satisfaction accomplies en sa propre personne suffisaient à s'étendre à une infinité de mondes; et cependant il voulut encore souffrir et satisfaire », lui-même, le Christ, « en la personne de l'Église, et jusqu'en chacun de ses membres (2). » Voici encore plus vigoureux : « la particule *simul* signifie qu'en vertu du saint baptême nous sommes à ce point insérés dans le Christ, que nous sommes, en même temps et avec lui, insérés dans le Verbe de Dieu, *jusqu'à faire partie, en quelque sorte, de sa divine personne et de toutes ses richesses, par une commune assomption*. Ce qui ne présente aucune obscurité... » — « on voit plus clair que le jour », disait Chardon — « si l'on réfléchit que nous sommes ses

(1) « Docemus et Deo per Christum, nostris pro culpis uberrime satisfactum, at non ut stertamus, sed ut et nos, ad illius imitationem, pro iismet patiamur. Alias, frustra admoneret Petrus ut eidem qua Christus patiendo, armemur cogitatione; frustra et inculcaret Paulus, nos ideo adoptatos, ut Christi conformemur imagini. Adde quod si Christus, ea cum ubertate qua Deo satis superque fecit in corpore naturali, satisfacit eidem nihilominus in dies in corpore mystico — sicut enim in eo vivit, loquitur, *patitur, crucifigitur...* » — tout Chardon est déjà là, en germe —, « ita et Deo satisfacit — cur et Deo non satisfaciemus et nos? cum non sine nobis vivat, loquatur, *patiatur et crucifigatur in nobis...* Ergo tantum abest ut satisfaciendo injuriemur Christo. Potius, si fas foret dicere, faveamus ei, quippe qui illi in hoc sumus *cooperarii*, nec nisi in nobis et per nos suum explet satisfaciendi munus » (p. 515).

(2) *Tractatio III*ª, *de sacerdotio Christi*, p. 471.

membres, que nous l'achevons et le complétons et qu'enfin, de lui comme chef et de nous comme corps, *un seul Christ* est constitué, ainsi que l'a dit saint Paul (1). » A cet endroit, Nacchiante renvoie à son commentaire de l'Épître aux Éphésiens. Nous y lisons ceci, qui ne peut pas ne pas être rapproché du premier Entretien de la *Croix de Jésus* : « Le *in semetipso* explique l'achèvement de l'œuvre créatrice, et il fait comprendre que les deux peuples sont si bien devenus « un seul », qu'ils ont trouvé dans le Christ leur unité et, par là, sont entrés, d'une certaine manière, en participation de son être même. Créer, c'est faire quelque chose à partir de rien. Être assumé en l'unité de quelqu'un, de quelque personne, c'est être attiré à son être hypostatique, *c'est être admis à partager la même subsistence personnelle*, « en un seul homme », ou selon le grec, « *in unum hominem* ; de façon à faire un seul homme », qui est *le Christ* (2). »

Nacchiante jouissait à son époque d'une grande notoriété. Il n'est donc pas étonnant de trouver son nom dans la liste des auteurs cités par Jean-Paul Nazari, dit Nazarius, en tête de son Commentaire de la *Tertia pars*.

Plus d'un demi-siècle sépare les deux théologiens, — le cours du second fut enseigné dans le premier quart du XVII^e^ siècle et parut en 1620 —, mais, au point de vue de la doctrine du Corps mystique, il y a entre eux une remarquable continuité. Elle va d'ailleurs, en se dévelop-

(1) *In ep. ad Rom.*, cap. 6, p. 220 : « Ergo particula *simul* admonet nos vi sacrosancti lavacri adeo inseri Christo ut et simul Dei verbo inseramur cum eo, et ob id ita inseri et *ad participium quodammodo divinae personae* et omnium divitiarum ejus assumamur cum illo... »

(2) « Et quod additur *in semetipso* creationis explicat terminum, denotatque quod duo populi adeo facti sunt unum, ut in Christo rationem unitatis acceperint, et per hoc, *suo ipsius esse*, quodam pacto, participaverint. Nam, sicut creare, ex nihilo est aliquid facere, ita et in unum, in quampiam personarum assumi, est *ad illius hypostaticum esse provehi, et ad eandem cum illa subsistentiam personalem admitti*, « in uno homine », sive graece et rectius, « in unum hominem », qui est Christus. » (*In ep. ad Ephes.*, cap. 2, p. 93.)

pant et se perfectionnant. Avec Nazarius, on atteint le maximum, semble-t-il, de ce que peut donner la théologie thomiste de la grâce capitale, et peut-être faut-il dire que ce grand inconnu (1) est le plus insigne théologien du Corps mystique ; j'aurais laissé aux spécialistes de l'histoire des doctrines le soin de parler de lui comme il convient, s'il n'eût tenu de si près à Chardon, qui l'a lu, qui le cite et qui, enfin, paraît s'en être inspiré.

Il n'était pas un personnage quelconque. Professeur réputé et régent de l'Académie de Bologne, on sait qu'il fut désigné en 1620 pour être ambassadeur des États de Milan auprès de Philippe IV. Mais il ne faut pas douter que les affaires d'Espagne l'intéressaient moins que la théologie espagnole qu'il connaissait à fond, celle surtout de Victoria et de Medina.

Comme ces derniers et comme Cajetan, c'est encore à l'occasion des controverses autour de la justification et de la satisfaction qu'il étudie l'union du Christ et de ses membres. Mais il est évident que ses paroles ont une plus vaste portée et Chardon pouvait légitimement y chercher un appui. Cette fois, l'expression même de « subsistence mystique » est employée. « Le Christ, dit Nazarius, est

(1) Le R. P. Meersch, cependant, a bien vu l'importance exceptionnelle de Nazarius et le cite souvent dans son ouvrage sur le Corps mystique.

Dans la famille dominicaine, il fut longtemps en très haute considération. Dans ses *Hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique*, le P. Touron lui accorde une importance égale et peut-être même supérieure à celle de Jean de Saint-Thomas. Il nous apprend encore ceci qui peut expliquer son influence sur les théologiens de la réforme toulousaine : « Au sortir d'Espagne, vers 1621, à la suite d'une ambassade auprès de Philippe III —, Nazarius entra dans le royaume de France, où deux objets le frappèrent également, la licence effrénée des calvinistes et la grande régularité de *notre communauté de Toulouse*, ou plutôt de *toute cette Province* dont la réforme presque naissante répandait au loin la bonne odeur de Jésus-Christ... Dans son Traité des devoirs des religieux, Nazarius n'a pas manqué de faire un magnifique éloge de ceux de Toulouse... Il les propose pour modèle à tous ceux qui voudront vivre selon l'esprit de saint Dominique, etc... » (tome V, pp. 265-266).

comme l'hypostase de son Corps mystique, qui est l'Église... De même, donc, que le Verbe Incarné est une personne subsistant en deux natures, la divine et l'humaine, et que, de la sorte, faisant fonction en son unité souveraine d'une double hypostase, divine quand il subsiste en la nature divine, humaine quand il subsiste en la nature humaine, et cependant n'ayant qu'une même hypostase, il fait que l'on peut dire de l'homme ce qui est dit du Fils de Dieu et inversement (1), de même, le Christ, en son Corps mystique, *est, mystiquement, un seul suppôt*, avec, d'une certaine manière, une double fonction de subsistence : l'une en lui-même, le chef, l'autre dans les fidèles qui lui empruntent la grâce et la charité; subsistant en lui-même, il ne forme, réellement et selon notre conception (*re et ratione*), qu'un seul suppôt; mais, considéré comme *ayant dans ses membres une subsistence mystique*, il remplit les fonctions, ou il tient la place, de chacun des suppôts qui sont ses membres vivants, comme de plusieurs d'entre eux joints ensemble, ou même de leur communauté tout entière (2)... », — ce

(1) Chardon décrira, lui aussi, « l'union de deux natures éloignées d'une distance infinie et qui, pourtant, en Jésus-Christ, ne sont qu'une seule personne indivisible, laquelle, sans rien perdre de sa très excellente unité, *fournit à tous les devoirs des deux hypostases*, divine et humaine. C'est pourquoi, à raison de l'unité de subsistence en l'une et en l'autre nature, tout ce qui est naturel à Jésus, fils de Marie, est approprié à Jésus, fils de Dieu... » (*Croix de Jésus*, I^re^ Entretien, chap. 1^er^.) Le parallélisme de ce texte avec celui de Nazarius me paraît incontestable.

(2) « Secundo praemittendum est *Christum esse veluti hypostasim sui corporis mystici*, quod est Ecclesia... Quemadmodum igitur Verbum incarnatum una persona est in duabus naturis subsistens, divina scilicet et humana, atque ideo cum maxima sua unitate, *duplicis habens hypostasis rationem*, divinae scilicet quatenus in divina natura subsistit, et humanae quatenus in humana natura subsistit, et propter hypostasis identitatem, de homine praedicantur ea quae dicuntur de Filio Dei et e converso; ita *Christus in corpore suo mystico unum est suppositum mystice consideratum*, quasi duplicem habens rationem subsistendi, alteram in seipo tanquam in capite, alteram in fidelibus gratiam et caritatem ex eo participantibus, et

qui ne fait pas difficulté, étant donnée la plénitude « infinie » de sa grâce.

Deux fois encore dans la même page, Nazarius emploie l'expression de *mystica subsistentia*. Si bien qu'il se croit ensuite obligé d'écrire cinq grandes colonnes pour montrer qu'il se garde de tout excès et, particulièrement, du luthéranisme : « Explicatur uberius praedictus attributionis et denominationis modus et ostenditur ejus differentia ab haeresi lutherana » (p. 112). Comme il le dit lui-même, c'est aussi la mémoire de Cajetan qu'il se propose de défendre.

Je note que, sur d'autres points également, il annonce et il appuie les premiers chapitres de la *Croix de Jésus*. Par exemple, il écrit longuement de l'identité spécifique de la grâce du Christ et de celle des chrétiens (1), et, avant Gonet, parle d'unité « physique ». D'autre part c'est un point de doctrine essentiel dans l'ensemble chardonien que la causalité instrumentale de la Sainte Humanité du Christ; Chardon ne s'en sert pas explicitement dans le chapitre second, mais on voit par la suite qu'il le supposait comme l'un des plus forts arguments en faveur de la « chrétienté » de la grâce et de l'étroite unité qui nous relie à notre Chef. On lit, en effet, au chapitre 17e : « Et comme les eaux des fontaines qui ont passé par certains minéraux en retiennent encore les qualités et les propriétés en leurs sources, et produisent des effets semblables dedans les personnes qui en boivent ou qui les touchent; ainsi, *parce que la grâce découle de l'âme de Jésus comme de sa source originaire*, où elle produit un poids qui regarde la fin pour laquelle il s'est fait homme, *c'est une nécessité* qu'elle se ressente de cette

quatenus in seipo subsistit, unum est re et ratione suppositum singulare, quatenus autem *mysticam habet in membris subsistentiam*, rationem, seu vices gerit... » — Chardon : « il fournit aux devoirs » — tam singulorum suppositorum, quae sunt viva ejus membra, quam simul plurium, aut etiam omnium... » (*in IIIam Partem*, p. 111).

(1) Cf. in q. 7, a. 11, 3a controversia, p. 461.

disposition en ceux qui sont faits dignes d'y participer. » Raison de plus, par conséquent, pour penser que nous sommes *in Christo Jesu*, non seulement par imitation, mais par une réelle participation.

Or, Nazarius est l'un de ceux qui insistent le plus sur la causalité instrumentale du Christ par rapport à la grâce (1), et il a soin de rappeler que l'assimilation opérée par celle-ci est double : d'abord elle nous rend semblables à Dieu, mais aussi, et parce qu'elle nous vient par le Christ, instrument de la Divinité, elle nous rend semblables au Christ lui-même. Dans ce sens, Nazarius ne demande qu'à aller le plus loin possible, et rien n'est plus curieux que son embarras devant l'opinion trop évidemment exagérée de Médina. Il a pour celui-ci, qui est son frère aîné en Cajetan..., une affection sans bornes et il voudrait bien le défendre à fond. Mais l'amitié qu'il a pour la vérité doit l'emporter sur l'autre. Il commence donc par les concessions nécessaires; il accorde que Médina va trop loin en admettant une causalité physique principale, même si elle n'est que secondaire. Mais à peine a-t-il fait cet aveu pénible, qu'il se retourne avec dix fois plus de force contre ceux qui attaquaient son maître très cher, et il leur dit sans ménagements qu'ils se trompent, eux, bien davantage, en niant toute causalité physique; du reste, l'opinion incriminée mérite-t-elle tant de sévérité? Elle n'est même pas téméraire, dit-il, car « la nature humaine (du Christ) est l'instrument conjoint du Verbe pourvu d'une grâce souverainement parfaite et capitale, jouissant d'un pouvoir supérieur (d'excellence), et l'exemplaire de toute notre perfection; il en résulte pour elle de nombreuses qualités, et celle-ci en particulier qu'elle agit à la manière d'une cause physique principale » (p. 585).

Un peu plus tard, Jean de Saint-Thomas se tirera avec la même adresse de la même difficulté. Car lui aussi a

(1) Cf. in q. 13, a. 2, 1ª controversia, p. 583.

beaucoup d'amitié pour « Maître Médina », et il n'en parle qu'avec un grand respect. Il avoue donc que celui-ci se trompe avec son opinion de la causalité physique principale. Mais, comme Nazarius, il se retourne aussitôt contre l'adversaire commun.

Il serait intéressant de poursuivre l'étude parallèle de Chardon et de théologiens comme Nacchiante et Nazarius, mais ce que nous avons dit suffira sans doute à convaincre le lecteur que Chardon, avant de recourir à des sources plus ou moins étrangères, puisa dans ce que l'on pourrait appeler des documents de famille. Nous verrons plus loin qu'il doit beaucoup au courant dionysien et aux mystiques flamands; mais il est d'abord un théologien thomiste.

∴

IV. — Les dimensions de la croix de Jésus

Voici donc, étroitement unis dans la même « subsistence mystique », le Christ et les chrétiens; cela, de par la grâce sanctifiante. Or, continue-t-il, établissant ainsi la mineure de son raisonnement, or la grâce du Christ a eu, dans le Christ, un effet crucifiant. « La plénitude de grâce propre à Jésus, comme chef de son Corps mystique, cause en son âme une inclination à la Croix. » Tel est le titre du chapitre 4[e] qui aura son développement au cours des onze chapitres suivants.

Je n'ai pas l'intention de les analyser dans le détail. Tout y est parfaitement clair, et je n'ai qu'à laisser le lecteur réfléchir à son aise sur ces pages, les mieux faites, peut être, de la littérature spirituelle moderne, pour secouer notre inattention et ouvrir nos yeux, de force, sur l'insondable profondeur de la vie intérieurement crucifiée de l'Homme-Dieu. Sur un point cependant, la doctrine de ces douze chapitres soulève un doute : Chardon,

décrivant la Croix de Jésus, n'en a-t-il pas exagéré les proportions?

Tous les théologiens admettent la présence de la souffrance en la « partie inférieure » de l'âme du Christ volontairement soustraite au rejaillissement de la vision béatifique. Mais il reste encore à préciser la mesure de cette souffrance. Pour Chardon, elle fut si grande qu'elle occupa simplement toute la place; c'est, du moins, ce qu'il semble enseigner. N'est-ce pas excessif? Pas « le moindre épanchement de gloire ou la plus légère communication des bienheureuses douceurs qui font une source incompréhensible en la partie supérieure (1) ». Rien qu'un « rigoureux interdit », et cela, « l'espace de trente-trois ans »; un « excès de malheur » répondant à « l'excès de bonheur qui réjouit la partie supérieure », « aucune consolation » (2), « aucun motif de joie, soit naturel soit humain ». C'est à ce terrible « excès » (3) que pousse la charité du Sauveur. « Étrange poids..., insolente disposition..., farouche inclination... » « Et certes, Jésus a mangé son miel avec sa gaufre, en la portion supérieure de son âme bienheureuse dès le moment de sa conception adorable », mais la force de ses détresses intérieures « s'est rendue si puissamment maîtresse de ses puissances et de ses sentiments qu'elles les ont laissés vides de tout secours humain et divin, les lumières, les aides et les grâces sensibles demeurant suspendues, par une dispensation aussi rigoureuse comme elle est propre à la fin pour laquelle il est venu au monde (4), afin de faire voir à son Père son âme dans les dernières extrémités des deux vies par lesquelles il se donne à ses élus (5) ».

(1) *Croix de Jésus*, 1er Entretien, chap. 5, p. 37.

(2) Ibid., ch. 6, p. 00.

(3) Chardon paraît avoir été fortement impressionné par l'expression de saint Luc : « dicebant *excessum* ejus... » (Luc, IX, 31).

(4) C'est une autre thèse thomiste sous-jacente à la doctrine de Chardon, que celle du motif rédempteur de l'Incarnation.

(5) 3e Entretien, chap. 27.

Une seule exception : la Transfiguration (1). Partout ailleurs, le « divertissement du Christ » (2) s'est exercé au rebours des nôtres, et ne fut en quête que de peine.

En somme, un « martyre continuel (3) », et cela, « l'espace de trente-trois ans, jour et nuit, en tous temps, à toute heure et en tous lieux (4) ». Une perpétuelle agonie.

∴

Avant de décider si Chardon dépasse ici les bornes, il ne sera pas inutile de voir ce que pensaient sur le même sujet ses contemporains, et, s'il se trompe, en quelle compagnie.

Je lis d'abord dans les *Catholiques expositions* de Pierre de la Coste (5) que Notre-Seigneur « a commencé [d']endurer dès le commencement de sa naissance, jusques au dernier période et soupir de sa vie ».

Bellarmin décrit ainsi la « longueur » de la Passion : « Elle ne s'est pas consommée toute en ces huit heures nocturnes et ces huit heures diurnes. Toute la vie du Christ peut s'appeler *une perpétuelle passion*, une perpétuelle crucifixion. Dès le moment de sa conception, en effet, il sut que la croix lui était réservée et il l'accepta délibérément pour l'honneur de son Père et le salut des hommes; de plus, il l'eut toujours devant les yeux, si bien que l'on peut dire en vérité que, pendant tout le cours de sa vie, il fut suspendu à cette croix... Concluez, âme chrétienne, d'un si continuel portement de croix, que

(1) 1er Entretien, chap. 6, p. 42.
(2) Ibid., chap. 8, p. 57.
(3) *Croix de Jésus*, 1er Entretien, chap. 9, p. 62.
(4) Ibid., p. 63.
(5) *Catholiques expositions sur le symbole des Apôtres, où sont traités les principaux points et plus signalés mystères de notre foi, grandement utiles et profitables à tous curés et vicaires, et autres ayant charge d'âmes, et qui font profession de la parole de Dieu.* Par le R. P. Pierre de la Coste. Paris, 1577. — La citation est prise à la page 170.

votre Maître *n'eut jamais aucune heure de repos*, mais que, jour et nuit, assidûment, il songea à vous procurer le salut (1)... »

Saint François de Sales sera-t-il plus doux? Qu'on en juge : « Notre cher Sauveur commença dès cet instant (de son Incarnation) à ressentir tous les tourments qu'il devait par après endurer au temps de sa Passion. Il se priva, *dès lors, par une entière soustraction, de toutes les consolations qu'il pouvait recevoir en cette vie*, ne se réservant que celles dont il ne se pouvait priver, faisant que la partie inférieure de l'âme souffrît et fût sujette pour notre salut et rédemption aux tristesses, peines, craintes, appréhensions et frayeurs (2). »

(1) *De gemitu columbae* (1617), l. II, cap. 3, p. 153 : « tota ejus vita perpetua passio et crucis passio dici potuit...; semper ante oculos mentis sic habuit (crucem), ut vere dici possit, toto vitae suae tempore in cruce pependisse... Ergo, anima christiana, ex hac tam continua crucis bajulatione, collige Dominum tuum nullam quietis horam habuisse, sed assidue dies et noctes in salute tua operanda occupatum fuisse. »

Dans la « Cour Saincte » du P. Caussin (I^re^ partie, tome III, du Plaisir, sect. 4) on lit ce passage pittoresque : « (Jésus) a voulu prendre si peu de part aux allégresses du monde, que qui voudra considérer tout le tableau de sa vie, depuis sa naissance jusques à sa mort, il trouvera qu'*il a élu la vie de l'alcyon qui vit entre les épines dont son nid est bâti, et sur le branle des eaux* qui lui servait de chariot roulant... Nous demandons que Dieu fasse des miracles en notre personne pour ne rien endurer, et il en faît un *perpétuel* en la sienne pour endurer tout ce qu'une souveraine cruauté pourrait inventer, et tout ce qu'une égale patience pourrait souffrir. »

(2) Œuvres, t. IX, sermon n° 41, p. 458. Ce sermon est de 1620. On lit de même dans un Sermon pour la veille des Rois : « Voyez comme Notre-Seigneur a toujours vécu dans une abnégation entière de tous plaisirs sensuels, quoiqu'il eût une pureté incomparable. Dès son entrée dans le monde, il priva ses sens de toute sorte de plaisirs... » On sait que l'authenticité des Sermons de saint François de Sales n'est pas absolument garantie quant à la rédaction; mais la substance du texte, surtout quand il s'agit d'un long passage comme celui auquel a été empruntée notre première citation, peut être considérée comme reproduisant fidèlement la pensée du saint Docteur.

Il ne serait pas difficile de trouver sous la plume des docteurs oratoriens des phrases rendant le même son. Voici, par exemple, Bérulle : « Il faut savoir, écrit-il (1), que, combien que les plus grandes souffrances de Jésus-Christ aient été réservées aux derniers temps de sa vie sur la terre, il n'y a point été sans souffrir, *et dès aussitôt qu'il eut une nature passible il commença à pâtir*. Il commence sa mort au premier instant de sa vie, par oblation et acceptation du conseil de mort de Dieu son Père sur lui. Il commença dès lors à l'exécuter... par souffrance intérieure expérimentée en son âme. » Et Bourgoing : « Jésus, en tout le cours de sa vie, a eu les yeux et le cœur tournés vers la croix... La vie de Jésus-Christ est *une Passion continuelle*... Jésus n'a pas plus tôt commencé à vivre qu'à souffrir... Sa vie n'a été qu'un tissu de souffrances qui ont lié sa naissance à sa mort... Et chaque moment de sa très sainte vie a eu sa souffrance particulière... » Il faut lire en entier cette 5e Méditation sur le mystère de la Passion ; elle ne le cède en rien à la vigueur de notre auteur et paraît même plus rude. Mais on me permettra de poursuivre mon enquête en des régions moins fréquemment explorées et auprès d'auteurs qui tiennent de plus près à Louis Chardon (2).

J'aurai l'occasion de revenir sur Jean de Réchac, qui vécut avec lui au couvent de l'Annonciation et qui, surtout connu en qualité de chroniqueur, s'occupa aussi de spiritualité ; je n'ai sous la main que son livre des *Vies et actions mémorables* et j'en détache cette phrase (3) :

(1) Opuscules de piété, éd. Migne, p. 921. Cf. également p. 1217 et dans les Lettres, p. 1404.

(2) Voici cependant une citation de saint Jean Eudes que je ne puis omettre : « *Toute la vie* de Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui est notre Père et notre Chef, ayant été remplie de travaux, d'amertumes et de souffrances, tant intérieures qu'extérieures, il n'est pas raisonnable que ses enfants et ses membres marchent par une autre voie que celle par laquelle il a marché... » (*Royaume de Jésus*, 2e partie, § 43).

(3) T. II, chap. 24, p. 568.

« Jésus-Christ ne fut *pas un moment* en cette vie sans pâtir en son âme... » Même affirmation au tome I^er^, p. 702.

Cette dernière citation m'a été fournie par un petit livre des plus curieux et dont la lecture est indispensable pour l'étude du « sentiment religieux » dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au XVII^e^ siècle. Il parut à Bruxelles, en 1648, sous le titre : « *Christus crucifixus sive de perpetua cruce Jesu Christi a primo instanti suae conceptionis usque ad extremum vitae.* Tractatus Ill^mo^ ac R^mo^ Dno D. Archiepiscopo Mechliniensi dicatus a R. et eximio P. F. Thoma Leonardi, Ord. FF. Praedicat. S. Th. doctore. » Presque en même temps, à Bruxelles encore et chez le même éditeur, parut une traduction française : « *Jésus-Christ souffrant et mourant continuellement en croix pour le salut du genre humain.* Composé en latin par le R. P. Thomas Leonardi, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Docteur en théologie. Et traduit en français par le R. P. F.-M. Tramu, Doct. en théol., du même Ordre. » — Je ne connais que la seconde édition qui est de 1649.

Ce Thomas Leonardi était fils du couvent de Maestricht. A 22 ans, il enseignait la philosophie à Douai. En 1628, licencié; en 1642, docteur; en 1644, maître, il passe alors dans la faculté de théologie et devient régent au collège de Louvain. Le P. Aerts assure qu'il était « considéré comme un homme d'oraison et d'étude (1) ». Il fut six fois régent. En 1636, il fut nommé — par le Saint-Siège, directement — prieur du couvent de Bruxelles. Détail important, il y pousse l'observance, continuant ainsi l'œuvre des Pères Sallien et Antoni qui, après s'être initiés à la stricte observance au couvent de Toulouse, avaient été nommés en 1634, par le R^me^ P. Ridolfi, maître des novices à Bruxelles. Il y a donc une certaine continuité entre Leonardi et la réforme de Michaëlis. Donc, également, une certaine communauté d'esprit avec les

(1) *Histoire du couvent de Bruxelles*, p. 82.

Pères de l'Annonciation et notre Louis Chardon. On voudra bien encore prêter attention au nom de l'archevêque dédicataire. Jacques Boonen, prélat extrêmement pieux et grand ami des dominicains de Bruxelles, était lié avec des hommes tels que le P. Bourgoing et, en même temps, témoignait d'un assez fort penchant pour les jansénistes. C'est sur l'initiative de ce personnage, éminemment « représentatif » d'un certain milieu, que fut écrit le *Christus crucifixus* (1).

Jamais on ne fit plus effrayante peinture des souffrances de Jésus-Christ. Prenant son point de départ, comme Chardon, dans la force de la charité rédemptrice du Sauveur, qui le poussait à procurer la plus copieuse, la plus surabondante des satisfactions, Leonardi écrit : « Le Christ a souffert sans aucun mélange de consolation, sans aucun adoucissement... ; *toutes les portes* par lesquelles pouvait entrer un soulagement céleste ou terrestre, il les avait fermées lui-même, à ce point qu'il fut abandonné non seulement par son propre Père, mais encore par lui-même... » Une fois posé ce principe, il en déroule les conséquences. « Ce ne fut pas assez pour l'immense amour du très doux et très aimant Jésus, que de goûter ces douleurs pendant quelque temps ; il les voulut porter, *toujours également violentes et intenses, du premier instant de son incarnation jusqu'à la fin de sa vie* (2)... » Comme

(1) Dans son approbation, en effet, le P. Ryders, Provincial, écrit : « Non de licentia tantum nostra... *Induxit me ad hoc* Ill^mus^ Dominus Archiep. Mechilin. qui pro sua erga Christi Passionem pietate *non semel* suum mihi patefecit desiderium, ut quod ille in variis, et *praesertim sacri ordinis nostri piis scriptoribus* de illa materia legerat, per aliquem ex nostris lucem videret. » Par où l'on voit que l'Ordre de saint Dominique se signalait alors par sa dévotion à la Passion. Qui sont ces « pii scriptores » ? Il est difficile de le dire. Tauler, peut-être, et Savonarole, et Louis de Grenade. Peut-être s'agit-il aussi de plus récents, voire de Chardon lui-même, — la *Croix de Jésus* paraît en 1647 ; le *Christus crucifixus*, en 1648 —; mais rien ne permet de l'affirmer absolument.

(2) « ... *portas omnes* per quas aliquod intrare solatium poterat, sive e coelo, sive e terra, ipse occluserat... » — « voluit illos (dolo-

de juste, Leonardi a relevé, dans saint Thomas, les passages qui vont le mieux à sa thèse, en particulier, dans la question 46e, le fameux *ad sextum* de l'article 6 : « Attendit (Christus) etiam quantum dolor ejus sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfactionem. » Et il ne manque pas de faire remarquer que Notre-Seigneur « souffrit pour tous les péchés *ensemble* et souffrit autant qu'il le fallait en *chaque* homme pour que ses fautes fussent pardonnées. O douleur immense ! (1)... »

Le plus intéressant dans cet opuscule, c'est le souci un peu empressé et inquiet que l'on y montre de rejoindre une tradition et de s'appuyer sur de fortes autorités. Leonardi n'est pas remonté plus haut que saint Bernard (2). Mais il a dressé ensuite une liste assez impressionnante, où l'on trouve les noms de saint Albert le Grand, Richard de Saint-Victor, Tauler, Ruysbrock, Thomas a Kempis, sainte Catherine de Sienne — celle-ci, très abondamment citée, surtout dans ses lettres —, Rudolphe de Saxe, sainte Thérèse, saint Robert Bellarmin, saint François de Sales. Il arrive ainsi à Jean de Réchac qui « se distingue par le soin avec lequel il s'est attaché à cette doctrine », et la citation occupe deux pages. Vient ensuite le plus étonnant mélange : « Consentiunt Joan. Lanspergius (in *Pharetra div. amoris*, p. 149); Leonardus (*de perf. div.*, l. 12, cap. 17); Lessius (l. 2, cap. 5; *de adoratione in spiritu et veritate*); Joannes Eusebius Nierembergius (*epist. 11*); Carolus de Condren (*medit. 8a de Christi nativ.*); Franciscus Bourgoignaeus; Matthias Fabri

res) perferre in eadem semper vehementia et intentione, a primo instanti incarnationis usque ad extremum vitae » (p. 33). — Suit une citation d'Alain de la Roche (*de Psalterio seu Rosario B. Virg.* parte IIa, cap. 12) : « A principio suae conceptionis, ait Christus cuidam suo corculo, ad horam usque mortis *continue* crucis tormenta pertuli pro te et cunctis Adae filiis. »

(1) *Christus crucifixus*, ch. XI, p. 49.

(2) Aurait-il pu le faire? C'est une question à laquelle je ne puis répondre et que je pose à de plus compétents.

(*de Passione Dni, concione* 2ª, p. 2); Matth. Kellisonus (III p., q. 15, a. 10. dub. unico); Franciscus Arias (*de imit. I. Christi*, p. 3ª, c. 22) necnon et Franciscus Suarez (*in IIIam p.*, t. I, disp. 37, sect. 2), quatenus affirmat animam Christi fere numquam caruisse magna tristitia, vel certe frequentissime illam habuisse, considerando peccata hominum, et mortem suam veluti praesentem intuendo. Omitto Durandum (*in III*, disp. 15, q. 2, n. 6) et Janssenium (*in 12 Jo.*, ad vers. 27) qui aliquousque accedunt... »

En dépit d'un si nombreux et si considérable patronage, Léonardi avoue que sa doctrine, présentée sous la forme absolue qu'il lui donne, est un peu nouvelle. La phrase suivante est à retenir pour l'histoire de la piété chrétienne : « Je ne sais s'il est un mystère de la Passion du Christ, plus appuyé sur les Écritures, plus renforcé de prophéties, que sa perpétuité, et il est stupéfiant que *jusqu'à ce jour il s'en soit trouvé si peu* pour y faire attention. » Étonnement partagé par Jacques Boonen, qui déclare à son tour, dans son approbation du *Christus crucifixus* : « Cette doctrine, prévue dès avant la création du monde, c'est en ces derniers temps qu'elle a été prise en spéciale considération. »

On voit ainsi que la théorie chardonienne de la perpétuité de la souffrance de Jésus est à la fois nouvelle et appartenant à un courant commun de tendances et d'enseignement. On remarquera encore que ce courant n'est pas particulier à l'école dominicaine; toutes les écoles de ce temps y sont entrées; la plupart, au moins. On va voir maintenant que sa fortune devait être durable, car il s'est prolongé pendant tout le XVIIe siècle et au delà. Qu'on me permette encore quelques citations.

Henri Boudon — qui avait pour notre Chardon une grande estime et qui, en plusieurs endroits, cite la *Croix de Jésus* — parle à son tour de l'agonie perpétuelle de l'âme du Christ. Qu'on se reporte aux *Saintes Voix de la Croix*, livre I, chapitres 5 et 6, et livre IV, chapitre 7. De

même, l'auteur anonyme — un oratorien, d'après Batterel — de *L'homme de douleurs* (1658) écrit au sujet de Notre-Seigneur : « Il veut satisfaire à Dieu selon les lois les plus rigoureuses de sa justice. C'est pourquoi, *dès l'instant de sa conception et tout le temps de sa vie, il est continuellement devant Dieu comme une victime...* ; et comme les crimes des hommes sont sans nombre et la malice du péché est infinie, de même les douleurs et les souffrances de Jésus sont infinies et illimitées ;... il n'a pas voulu passer un seul moment de sa vie qu'il n'ait été dans les gémissements et dans les douleurs et les souffrances (1). » Dans son Panégyrique de saint Jean, Bossuet disait : « Apprenez le mystère et considérez les deux croix de notre Sauveur. L'une se voit au Calvaire, et elle paraît la plus douloureuse; l'autre est celle qu'il a portée *durant tout le cours de sa vie, c'est la plus pénible.* » Enfin, et au rebours de ce que l'on aurait pu imaginer, car on se méfiait alors bien davantage de ce qui ressemblait à un « excès », les auteurs dominicains de la seconde moitié du XVII^e^ siècle emboîtent le pas. Soit, par exemple, Massoulié, — et non pas le Massoulié des *Méditations*, mais celui, prudentissime, du *Traité de l'amour de Dieu* —, qui écrit : « Il faut que les souffrances durent jusqu'à la fin de la vie et qu'il n'y ait point de milieu entre souffrir et mourir..., c'est la grâce du Nouveau Testament. C'est ce que nous apprenons par l'exemple de Jésus-Christ. « Toute sa vie a été dans les travaux » (ps. 87), ayant eu depuis le premier instant de sa conception sa croix et ses tourments devant les yeux. Il s'offrit à Dieu son Père dès ce moment et il entra dans le monde comme une hostie pour les péchés des hommes : de sorte qu'on peut dire que *toute sa vie n'a été qu'une agonie perpétuelle* (2). » Il va même — qui l'aurait cru? — plus loin que Chardon, car je n'ai pas souvenance d'avoir lu sous la plume de ce dernier une phrase

(1) *L'Homme de douleurs*, ch. x, pp. 60-61 ; cf. aussi p. 62.
(2) *Amour de Dieu*, 3^e^ partie, chap. 9, § 3.

comme celle-ci : « Jésus-Christ a passé toute sa vie dans les douleurs : *ses peines ont toujours augmenté avec ses années.* »

Le P. Lazare Dassier, que personne ne songera à accuser de pencher à l'outrance, dit à son tour de Notre-Seigneur : « Il s'est privé de *tous* les plaisirs de la vie, il a refusé à ses appétits et à ses sens les satisfactions qu'ils pouvaient désirer innocemment et justement; il a vécu dans une abnégation perpétuelle de soi-même et, comme dit saint Bernard : « tota vita Christi crux fuit atque martyrium », la vie de Jésus-Christ depuis sa naissance jusque à sa mort a été *un perpétuel martyre*, une longue suite de travaux et un tissu de toutes sortes de peines, et pour consommer sa patience, il a voulu mourir sur un gibet où le filet de sa vie divine a été coupé par la violence des plus cruels tourments (1). »

Je retrouve la doctrine de la « croix perpétuelle » au XIX[e] siècle chez le P. Faber. Qu'on lise, par exemple, son livre *Bethléem* et ce chapitre, en particulier, qui s'intitule : « Le Calvaire avant le temps ». On y rencontrera un long passage sur la continuité de la vision de la Croix jusque pendant le sommeil de Jésus, et on lira ceci qui ne le cède guère à la rigueur de Chardon : « Tout ce que nous savons, c'est qu'*il ne voulut tirer de jouissance d'aucune chose humaine*, excepté de ce qui, dans chaque cas, était indispensable à la perfection de son humanité... Il refusait *toujours* à sa nature inférieure tous les secours qui auraient pu diminuer ses souffrances; au contraire, il employait ses privilèges à s'en procurer de nouvelles ou à les porter à un degré plus intolérable... » Et ailleurs : « La souffrance fut la condition de sa vie;... *jamais il n'en fut délivré un seul instant* (2). »

(1) *Évangile de la grâce*, t. II. Sermon pour le IV[e] Dimanche après la Trinité, pp. 81-82.

(2) Même son avec Mgr Gay : « Nous pensons qu'entrant dans ce monde, Jésus était libre de se choisir sa voie et de se faire la vie qu'il voudrait. Saint Paul ne le fait-il pas entendre quand il écrit :

De nos jours, la piété s'est adoucie, et plus d'un lecteur éprouvera en face des chapitres de Chardon quelque chose comme un sentiment de révolte, comme si les traits de l'Homme-Dieu en sortaient défigurés.

Mais que l'on veuille bien ne pas juger l'auteur de la *Croix de Jésus* sans prendre garde que l'on juge en même temps la quasi-unanimité des auteurs spirituels du XVII^e^ siècle et, parmi eux, deux docteurs de l'Église. Somme toute, Chardon ne dit rien de plus que saint François de Sales, car il est bien vrai qu'il excommunie toutes les joies de la « partie inférieure » de l'âme du Christ, mais il est trop bon théologien pour en exclure jusqu'à « celles dont il ne se pouvait priver », car, à ce prix, il toucherait à l'intégrité de la nature humaine du Verbe Incarné.

On peut trouver qu'il s'exprime avec une rudesse exagérée. Mais peut-être vaut-il mieux ne pas trop insister sur la critique et chercher au contraire à tirer de ses « excès » la leçon précieuse qu'ils contiennent et qui est d'autant plus opportune en nos jours qu'elle tend à être plus oubliée. Ce n'est pas seulement dans les ouvrages de piété, c'est jusque dans la prédication, qu'on semble ne plus considérer, des souffrances de Jésus-Christ, que celles qu'il endura pendant sa Passion proprement dite. C'est en réduire arbitrairement et faussement l'étendue. C'est même oublier l'un des enseignements les plus clairs de la lettre même de l'Évangile. Car il n'y a pas eu qu'une seule agonie, celle du jardin des Oliviers. Nous savons, de la bouche même du Christ, qu'il y en eut une autre, et qui, précisément, se distinguait de la première, par son caractère de continuité. « Je dois recevoir un baptême, et combien je suis angoissé jusqu'à ce qu'il soit accom-

« La joie lui était proposée... » Mais « l'amour qui était son poids » l'entraîna tout de suite *et tout entier* à la douleur ». Un peu plus loin, on nous dit de la vie du Christ qu'elle était « continuellement immolée », et de sa croix, on nous assure qu'il la « contemplait toujours et qu'au fond *il* (*la*) *portait sans cesse.* » (*Instructions en forme de retraite,* XIII^e^ Instr., p. 479.)

pli!... » (Luc, XII, 49-50). Voilà qui embrasse toute l'existence du Sauveur, et, quelle que soit la cause que l'on assigne à cette angoisse, je ne pense pas qu'aucun exégète y ait jamais vu autre chose que, justement, de l'angoisse, un resserrement de cœur, une souffrance de l'esprit, un état intérieur, enfin, tout semblable à celui de Gethsémani. Au reste, c'est l'un d'eux qui parla, il y a quelques années, au sujet de ce verset, d'un « Gethsémani perpétuel (1) ».

Qu'on veuille bien encore peser les exigences de la doctrine thomiste du motif rédempteur de l'Incarnation; doctrine qui est, comme je l'ai dit, l'une des bases du livre de Chardon. Notre Sauveur est un Rédempteur, et un Rédempteur par la souffrance. Et s'il est vrai que Jésus ne souffre et ne meurt que pour vivre et faire vivre, il n'est pas moins vrai que ses souffrances et sa mort importent essentiellement à sa mission et en définissent la manière. C'est tellement vrai que même au Ciel, après l'Ascension, le Christ demeure une *victime* glorifiée; les cicatrices célestes l'attesteront éternellement. Jésus garde en son corps les plaies de sa Passion, non point seulement comme des vestiges ou les trophées d'une victoire laborieuse, mais comme les signes évidents de ce qu'il *est* : un crucifié glorieux. On a vite fait de chanter au jour de Pâques : « Resurrexit... » Mais qu'est-ce donc qu'un ressuscité, sinon quelqu'un qui vient de la mort — et de la souffrance? Je sais bien que des réflexions de ce genre ne nous disent pas encore les dimensions exactes de la Croix de Jésus; elles nous en font voir cependant la place centrale et principale. Elles nous invitent à réserver, sans doute, aux joies de Jésus-Christ la part nécessaire, et jusque dans cette portion de son humanité qui ne baignait point dans la gloire, mais elles nous invitent aussi à attribuer la plus grande part, plus grande sans

(1) R. P. Lagrange, O. P., *Commentaire de l'Évangile selon saint Luc*, ch. XII, v. 50, p. 373.

comparaison, à ses souffrances. Saint Thomas est un exemple, à ce sujet, de sens chrétien. Il n'exclut pas les joies de la « partie inférieure » de l'âme du Christ, puisqu'il admet en celle-ci la présence de sentiments d'admiration, lesquels semblent comporter un certain genre de joie; puisque, d'autre part, il insiste sur la perfection de la nature humaine assumée par le Verbe. Mais il n'est pas autrement explicite, tandis qu'il consacre plusieurs longs articles à sonder la profondeur des souffrances du Sauveur. Du reste, l'Évangile procède-t-il autrement? S'il nous laisse entrevoir — et si parcimonieusement!... — quelques éclaircies de joie dans l'âme du Christ, n'est-il pas cent fois plus disert quand il s'agit de ses mystères douloureux?

Il semble donc que Chardon, bien qu'il n'ait pas apporté peut-être en cette matière toutes les nuances désirables, mérite des éloges et notre reconnaissance en nous aidant à retrouver ce sens de la vie profonde de Jésus, ce « sens du Christ » et de la Croix, qui brillèrent d'un éclat si noble chez les plus saintes âmes de son temps et sans lesquels il ne saurait y avoir ni grand siècle, ni grand cœur.

Fr. Florand, O. P.

Notes de théologie spirituelle

I. — *La « Théologie spirituelle » et l' « organisation du savoir pratique »*

Le dernier fascicule du *Dictionnaire de spiritualité* (1) nous offre un article du R. P. de Guibert sur la *Théologie Ascétique*. Le R. Père revendique nettement pour la théologie spirituelle une unité formelle qui exclut la distinction en deux disciplines de l'ascétique et de la mystique : outre l'inconvénient d'avoir à revenir sur les mêmes matières, il n'y aurait pas suffisante distinction d'objets formels. Soucieux d'autre part de maintenir à la théologie spirituelle son caractère de science tout en la distinguant de la théologie morale, le P. de Guibert met ces deux disciplines sur le même plan, cherchant leur division *ex parte materiae*. Véritable science et non point seulement art, la Théologie spirituelle, parallèlement à la science morale qui étudie l'action humaine simplement bonne, organisera notre savoir relativement à l'idée de la perfection chrétienne et des moyens de la réaliser (2). Il s'ensuivra dans la façon même d'aborder sa matière des préoccupations et un ordre propre à la théologie spirituelle. Ainsi par exemple les vertus seront présentées en un tout autre ordre que dans la IIª IIæ de saint Thomas. Telle vertu modeste comme l'humilité qui, étudiée en sa nature propre, n'apparaît que parmi les annexes de la tempérance, trouvera, du point de vue de la perfection chrétienne, une place de premier choix (cf. col. 1016). Sur quoi je demande si cette distinction nous fournit un autre objet que celui de la Théologie morale, au sens du moins que lui donne saint Tho-

(1) *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, fasc. IV, Asc-Bas. Beauchesne.

(2) « Son point de vue spécial est essentiellement l'idée de la perfection chrétienne, d'un développement aussi grand que possible à donner à notre vie surnaturelle, l'idée de croissance spirituelle, idée très différente de celle de Bien moral, si largement qu'on entende celle-ci (col. 1015).

mas? Morale de la fin dernière, morale de la vertu, la morale thomiste n'est-elle pas, par elle-même, une morale du progrès? Qu'exige une fin dernière, qui est Dieu même, sinon que notre vie soit un haussement continu vers lui; et qu'est-ce que la vertu, cette réalité morale par excellence au dire de saint Thomas, sinon un principe de progrès incessant (c'est le rôle des *habitus* que d'aider à une activité plus fervente et en intensité croissante). D'ailleurs saint Thomas n'omet point, qand il traite des vertus, de s'enquérir de leur rang, et de leur valeur méritoire plus ou moins grande : qu'est cela, sinon les juger par rapport à la charité avec laquelle elles sont connexes et dont on nous dit que la loi la plus intime est une croissance indéfinie : « Une vertu en elle-même moins parfaite peut avoir une influence décisive pour le progrès ou la stagnation de l'âme », écrit le P. de Guibert. Il semble bien que pour saint Thomas ce serait à la théologie morale d'en juger, si l'on s'en tient au plan propre de la science.

Comment dès lors concevoir la distinction de la théologie spirituelle? On se rappelle que le P. Lemonnyer l'avait tenté ici même en reprenant la distinction émise par M. Maritain d'une science spéculativement ou pratiquement pratique. On admet alors, sur le plan spéculativement pratique, l'unité absolue de la science morale, étudiant l'action humaine dans sa relation à la fin dernière qui est Dieu même. Sur le plan pratiquement pratique, on obtient, en se subordonnant à la lumière de la théologie morale, une systématisation de l'expérience, conçue en termes propres à l'expérience elle-même et dans un ordre plus relatif à celui de l'action concrète à exercer (que dirige immédiatement la prudence) qu'à la hiérarchie des essences. Étape du savoir pratique intermédiaire entre la pure science morale et l'exercice de la prudence : destinée à informer celle-ci tout en s'éclairant de celle-là. C'est sur ce plan, semblait dire le P. Lemonnyer, que l'idée de tendance à la perfection chrétienne pourrait servir de point de départ à une organisation systématique de théologie spirituelle.

Il y a lieu ici de porter quelque attention à un article du R. P. Deman (1), qui refuse toute existence indépendante à une

(1) Th. Deman, *Sur l'organisation du savoir moral;* Rev. des Sc. Phil. et Théol., tome XXIII (1934), pp. 258-280.

science « pratiquement pratique ». Voici comment j'aperçois son point de vue : M. Maritain fonde la distinction de la science spéculativement pratique, pratiquement pratique et de la prudence, en nous disant que, dans la continuité vivante du savoir moral, la première représente un « *cognoscere* » fondement du « *dirigere* », la seconde un « *dirigere* » fondé sur le « *cognoscere* », la prudence un pur « *dirigere* ». Sur quoi le P. Deman insiste qu'à l'origine même et en toute sa teneur la science morale dirige l'action et qu'elle le fait d'autant mieux qu'elle est plus formellement scientifique, la garantie d'objectivité qu'elle apporte ainsi à notre action n'étant pas d'un prix médiocre pour celle ci. Elle poussera ce souci de science aussi loin que le lui permettra la complexité de l'action, ne cessant de poursuivre son idéal de coordination intellectuelle que devant l'action singulière à réaliser. Ici joue la prudence qui, elle, se distingue par son rôle *réalisateur*, et dont l'infaillibilité vertueuse n'est plus tant de l'ordre du vrai que de l'ordre du bien. Pas d'intermédiaire, qui puisse porter le nom de science, entre la science morale et la prudence. Tout ce qui est expérience sera assumé par l'une et l'autre vertu. La vertu intellectuelle de science trouvera là un donné de premier choix, qu'elle ordonnera et jugera selon les normes qui définissent l'ordre moral. La vertu de prudence assumera tout ce que la science morale n'aura pu assimiler : l'expérience dépourvue de valeur proprement scientifique y pourra être fructueusement utilisée. Aucune intrusion de l'appétit rectifié dans la science morale elle-même, tandis qu'il est le propre principe de la prudence. Pas de savoir distinct par son mode propre qui serait un mélange méconnaissant l'originalité irréductible de ces deux modes de savoir pratique : la vertu intellectuelle de science dont l'idéal est l'infaillibilité du vrai ; la vertu de prudence dont l'idéal est l'infaillibilité de l'action, du bien à réaliser.

De ce brillant exposé on rapprochera ce qu'a écrit M. Yves Simon dans sa *Critique de la connaissance morale* (1). M. Yves Simon admet comme un point acquis la distinction du stade spéculativement pratique et pratiquement pratique de la science morale. Mais d'autre part il insiste plus que ne

(1) Yves Simon, *Critique de la connaissance morale*. Desclée de Brouwer.

fait M. Maritain sur l'aspect pratique du savoir moral en son stade spéculatif lui-même. Sans doute M. Maritain montre très fortement la continuité du savoir pratique depuis les premiers principes de la raison pratique jusqu'à la prudence. M. Yves Simon l'accentue en montrant tout ce qu'il y a déjà d'engagé dans l'action lors même que la science morale se développe sur un mode discursif et spéculatif. On rejoint ici la pensée du P. Deman que dès l'origine la science morale a pour fonction de diriger l'action. Il me semble aussi que pour M. Y. Simon il y a dans la distinction du pratiquement et du spéculativement pratique la simple distinction de deux stades de la science pratique, plus qu'une distinction formelle de deux sciences.

Personnellement j'inclinerais volontiers à accentuer le rôle de l'appétit dans la science morale elle-même, mais sous le mode suivant. Il ne faut pas oublier que, quelque spéculative que soit sa démarche, la science morale s'appuie à des principes premiers qui sont, eux, de l'ordre pratique et incluent l'appétit naturel du Bien. Est-ce que cette pesée de l'appétit naturel du Bien ne se fera pas sentir au cœur même de la démarche du moraliste, lors même qu'il agit *modo speculativo*? Ce savant peut-il éviter d'être un homme tout court, sous peine de perdre son titre? Sans doute il ne s'agit pas ici, comme pour le prudent, de juger à partir d'un appétit rectifié par les vertus et directement appliqué à la réalisation concrète du Bien. Mais, pour détachées de la réalisation concrète que soient ses conclusions, les percevrait-il vraies s'il n'avait au minimum le sens moral, et celui-ci ne suppose-t-il point l'inclination naturelle de l'appétit vers le Bien? Or, si le sens moral doit accompagner la démarche intellectuelle du moraliste sous peine qu'il ne sache plus ce qu'il dit, ayant perdu les premières évidences qui sont à la source de sa science, n'en faut-il pas conclure que l'existence en lui des vertus sera pour sa science même d'un grand prix? Non qu'il juge à partir d'elles comme le prudent. La vérité de sa science est indépendante de ses vertus morales : mais n'en ordonnera-t-il pas mieux la démarche, étant lui-même vertueux? Dans la science purement spéculative *ex objecto* la seule inclination naturelle de l'intelligence vers le vrai porte le savant. Pour le moraliste, le réel qu'il poursuit dans sa démarche scientifique reste du Bien, et l'incli-

nation naturelle de l'appétit vers le Bien doit ici garantir sa fidélité au réel. De là vient qu'il sera d'autant plus apte au savoir moral, qu'il sera plus vertueux.

Quant au problème particulier de la distinction du spéculativement et du pratiquement pratique, le P. Deman reconnaît, je crois, que les catégories de M. Maritain s'appliquent à un problème réel, qui est celui de l'assimilation par la science pratique de tout le donné expérimental avec lequel elle doit constamment rester en contact. Ce qu'il refuse, c'est l'organisation d'une science qui se distinguerait, fût-ce en s'y subalternant, de la théologie morale. Mais il admet que c'est une des *fonctions* de la science morale que de porter sa lumière sur l'expérience humaine de la vie morale, pour la mieux diriger en la jugeant. Entendue en ce sens, la théologie spirituelle, telle que le P. Lemonnyer voulait en justifier l'existence, serait une des fonctions de la théologie morale. S'appliquant à l'expérience des spirituels, et aux notions par lesquelles ils l'expriment, ce serait son rôle d'en juger la valeur en la rattachant à ses propres principes, c'est-à-dire à l'ordre des fins de la vie humaine et surnaturelle. Saint Thomas ne le fait-il point d'ailleurs dans la IIª IIæ toute pleine de l'expérience chrétienne des Pères? Le travail d'enrichissement est simplement à poursuivre. Les éléments expérimentaux non « réduits » à la science morale le serviront, on l'a dit, en prudence. — Je me demande toutefois si ce que M. Maritain désignait sous la catégorie du pratiquement pratique, et qu'il destinait très directement à l'usage de la prudence, ne recouvre pas une réalité quelque peu distincte de ce jugement scientifique porté sur l'expérience morale ou spirituelle. Il ne s'agit plus ici, justement, de juger *à partir de l'ordre des fins* et des objets de vertu, sur la valeur de telle ou telle manière d'agir ou attitude spirituelle : mais de formuler un jugement *à partir de l'expérience elle-même*, conçue comme ayant une certaine généralité : « l'expérience montre que, en tel cas, il peut être bon d'agir ainsi... » Il y a un peut-être. C'est que nous n'avons plus ici une vérité absolue. La prudence seule finalement conférera une valeur absolue de bien à ce qu'elle nous déterminera à réaliser. Mais l'expérience dont s'inspire la prudence n'a-t-elle point en bien des cas une généralité assez grande pour qu'on puisse tâcher de discerner des manières d'agir qui peuvent valoir *ut in pluri-*

bus? Il ne s'agit point de remplacer la prudence, mais de la servir, en mettant à son usage une documentation intelligemment élaborée. Pas de doute qu'ici l'expérience personnelle ne soit elle-même d'un grand secours pour interpréter l'expérience d'autrui, et qu'il ne faille point cesser de se soumettre aux lumières de la science morale. Mais ne peut-on, au service de la prudence, et sous la lumière directive de la science morale, organiser une certaine systématisation de l'expérience, à partir d'elle-même, et en termes d'expérience?

Il me semble qu'on pourrait rapprocher de ceci ce qu'écrivait le P. Gardeil dans *Crédibilité* à propos de l'apologétique. A côté de l'apologétique scientifique dont il faisait une fonction de la théologie, et distincte encore de l'apologétique par laquelle on s'efforce prudemment et par une conduite personnellement adaptée à acheminer quelqu'un vers l'acte de foi, il plaçait ce qu'il appelait une topique apologétique, recueil d'arguments probables. Mais il reconnaissait qu'une pareille « topique » ne pouvait prétendre à une consistance doctrinale qu'en se rattachant elle-même à la théologie apologétique, en en devenant elle-même une fonction.

« On comprend, écrivait-il, que l'objet d'une science une fois solidement reconnu par cette science, il y ait place, au-dessous d'elle, pour une discipline qui cherche à atteindre soit des aspects restés obscurs de cet objet, soit le même objet, mais par des procédés nouveaux » (*Crédibilité*, éd. 1912, p. 253). C'est sur ce type qu'il serait sans doute intéressant de concevoir des « Lieux spirituels », rattachés à la théologie morale, mais organisés en sa dépendance au service de l'action prudente.

Ces réflexions sur le savoir pratique m'ont amené à parler de la prudence. Sur cette vertu, on lira le dernier volume du R. P. Noble sur le *Discernement de la conscience* (1). On y retrouve les mêmes qualités qui ont fait l'intérêt des volumes précédents : aisance à traduire en termes psychologiques la doctrine de saint Thomas; maîtrise du sujet manifestée dans la facilité et la clarté de la rédaction. Ce volume est d'une grande richesse, par le caractère inévitablement synthétique

(1) H.-D. Noble, O.P., *Le discernement de la conscience*. Coll. « La vie morale d'après S. Thomas d'Aquin », 4e série. Lethielleux.

de l'étude d'une vertu dont l'exercice suppose toutes les autres, et qui requiert tant de qualités psychologiques. On ne peut trop insister sur l'importance d'une juste conception de la prudence pour toute la conduite de la vie humaine. Le P. Noble a dans sa troisième partie des pages particulièrement heureuses, claires et judicieusement modérées, où il confronte la doctrine de la Prudence avec les « systèmes de conscience ». Il y marque très fortement l'orientation générale de la Prudence vers le progrès moral à quoi incline l'appétit fervent du Bien qui lui est supposé, et combien, vertu de l'adaptation, elle est différente des procédés ou recettes de vie morale.

II. — *Ascèse, attention, et quelques autres notions* (1)

Il semble précisément que cette doctrine de la Prudence dont je viens de rappeler l'intérêt général puisse contribuer à éclairer profondément des notions comme celles d'*ascèse*, et d'*attention* dans la vie morale. Sur la première de ces notions le *Dictionnaire de Spiritualité* nous offre un article où l'on notera les quelques pages où le P. de Guibert s'efforce de réduire doctrinalement cette idée complexe — et, il faut bien l'avouer, un peu vague par son étendue même. En somme, l'*ascèse* se ramène à l'exercice des vertus, sous l'aspect d'effort qu'il comporte et des pratiques qu'il utilise. Le rôle attribué par saint Thomas à la Prudence, maîtresse de la vie morale, rendrait compte à coup sûr de la souplesse toute personnelle que le P. de Guibert reconnaît comme la qualité nécessaire de l'ascèse spirituelle. Peut-être aussi verrait-on mieux par là que le souci de certains spirituels contemporains n'est pas tant d'opposer à l'effort moral la libre passivité de l'âme sous la grâce, que de revendiquer la primauté de la prudence, libre et souple gouvernement de nous-même, sur les procédés et pratiques réglementés. Il est bien clair d'ailleurs que c'est là l'idéal que le P. de Guibert se fait de l'ascèse chrétienne, quand il note avec beaucoup de justesse et d'équilibre de quels écarts divers elle se doit garder. Je rappellerai volontiers ici les articles jadis publiés par le

(1) Dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 3 et 4, Beauchesne.

P. Gardeil sur l'éducation surnaturelle de nous-même par la vertu de prudence. Je crois également que, sans vouloir refaire tout au long un traité des vertus morales, la notion d'*ascèse* s'éclairerait aussi de quelques traits essentiels à la doctrine thomiste des vertus. On remarquerait par exemple l'importance qu'il y a à concevoir celles-ci comme des *habitus* et à bien entendre ce que saint Thomas met sous ce mot : l'idéal de l'exercice des vertus est de développer en nous des forces vives d'action personnelle, et le dynamisme de l'habitus apparaîtrait peut-être assez différent du mécanisme d'habitudes que décrivent tels théoriciens de l'éducation de la volonté. — On remarquerait aussi que chaque vertu a sa manière propre de s'éduquer : c'est une des raisons de leur distinction. Si saint Thomas s'attache tant à définir leurs objets distincts, c'est qu'ils engagent, dans la formation même de l'habitus qui leur correspond, une psychologie diverse. Et peut-être y a-t-il là un principe de solution aux difficultés soulevées par M. Bremond sur ascèse et prière. Celle-ci au dire de saint Thomas relève de la vertu de religion, vertu morale de juste gouvernement de soi-même, mais qui a sa « manière » très spéciale. C'est de sa psychologie d'humble révérence à l'égard de Dieu que doivent s'inspirer immédiatement les « méthodes » d'oraison, si méthode il y a. Saint Thomas reconnaît d'ailleurs tout l'effort contrariant pour la sensibilité que comporte la prière mentale ou vocale. La vertu de religion fait alors figure de vertu générale (sainteté) commandant un effort qui directement relève de la tempérance. C'est à cette vertu que saint Thomas rattache explicitement les deux aspects qu'on distingue dans l'ascèse : guérison du péché, et libération en vue de la vie spirituelle (II^{a} II^{ae}, qu. 142, art. 1.). — Cet aspect libérateur de l'ascèse se manifeste surtout dans les textes de la II^{a} II^{ae} relatifs aux vœux de religion. Il est suggestif de voir combien parmi les motifs de la pratique de la pauvreté et de la continence est marqué celui de libérer l'âme des embarras des affaires et des soucis domestiques. Le relief donné à la vertu de religion dans son effort de stabilisation de la vie (dont le vœu est le grand moyen) est aussi notable. — On pourrait réfléchir également à ceci, que parmi les vertus qui assurent l'effort et le courage quotidien, les vertus de support : patience, persévérance, sont considérées par

saint Thomas comme d'un intérêt vital pour la vie chrétienne. Plus que dans un effort extérieur intensément déployé, c'est dans ce support de l'ennui, de la prolongation, des recommencements incessants de la vie présente, que se manifestent les plus pures et les plus surnaturelles qualités d'énergie morale. Et sans doute est-ce parce qu'elles deviennent de plus en plus matière à persévérance, à patience humblement fidèle, que de petites pratiques d'ascèse sont, comme le remarque le P. de Guibert (col. 994), gardées jalousement par des âmes très hautes et que l'on imaginerait dégagées de ces riens. Ce n'est plus en tant que « menues industries » que ces pratiques offrent alors de l'intérêt, mais en tant que matière à une fidélité persévérante qu'inspire très directement peut-être la vie théologale (voir ce que saint Thomas dit de la liaison de ces vertus patientes avec la charité et l'espérance).

Parmi les autres articles de ces deux fascicules du Dictionnaire de Spiritualité signalons *application des sens, aridité, avarice spirituelle, aveuglement spirituel.* Autant de termes qui requièrent un exposé précis de la doctrine des auteurs spirituels et une réduction aux notions théologiques qui permettront d'en mieux juger la portée et la valeur. C'est ainsi par exemple que tout l'effort de l'étude sur l'*aridité* est d'en bien discerner la nature, distincte de la désolation, de la tiédeur, des distractions; d'en marquer les effets et les causes, d'en signaler les remèdes et les profits, le tout à partir de l'expérience elle-même telle que la décrivent les spirituels.

Quelques bonnes considérations et conseils de piété à propos de « Apostolat et vie intérieure ». Mais une notion si vaste risque un peu de nous laisser dans les généralités. On traitera ailleurs des notions de vie active et vie contemplative, qui cependant commandent l'idée d'apostolat. D'autre part, le P. de Guibert note dans son article sur l'ascèse, col. 988, que c'est un aspect du désir de perfection chez les chrétiens de notre temps que le souci apostolique et social. N'eût-il pas été intéressant, dans cet article sur l'apostolat, de développer quelque peu ce point de vue? Je songe ici aux belles pages de M. Maritain sur « le chrétien et le monde » parues dans un récent n° de la *Revue de Philosophie.*

I. MENNESSIER, O.P.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne)